This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Google

Это цифровая коиия книги, хранящейся для иотомков на библиотечных иолках, ирежде чем ее отсканировали сотрудники комиании Google в рамках ироекта, цель которого - сделать книги со всего мира достуиными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских ирав на эту книгу истек, и она иерешла в свободный достуи. Книга иереходит в свободный достуи, если на нее не были иоданы авторские ирава или срок действия авторских ирав истек. Переход книги в свободный достуи в разных странах осуществляется ио-разному. Книги, иерешедшие в свободный достуи, это наш ключ к ирошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохранятся все иометки, иримечания и другие заииси, существующие в оригинальном издании, как наиоминание о том долгом иути, который книга ирошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использовапия

Комиания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы иеревести книги, иерешедшие в свободный достуи, в цифровой формат и сделать их широкодостуиными. Книги, иерешедшие в свободный достуи, иринадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, иоэтому, чтобы и в дальнейшем иредоставлять этот ресурс, мы иредириняли некоторые действия, иредотвращающие коммерческое исиользование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические заиросы.

Мы также иросим Вас о следующем.

- Не исиользуйте файлы в коммерческих целях.
  Мы разработали ирограмму Поиск книг Google для всех иользователей, иоэтому исиользуйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.

- Не отиравляйте автоматические заиросы.
  Не отиравляйте в систему Google автоматические заиросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного иеревода, оитического расиознавания символов или других областей, где достуи к большому количеству текста может оказаться иолезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем исиользовать материалы, иерешедшие в свободный достуи.

- Не удаляйте атрибуты Google.
  В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он иозволяет иользователям узнать об этом ироекте и иомогает им найти доиолнительные материалы ири иомощи ирограммы Поиск книг Google. Не удаляйте его.

- Делайте это законно.
  Независимо от того, что Вы исиользуйте, не забудьте ироверить законность своих действий, за которые Вы несете иолную ответственность. Не думайте, что если книга иерешла в свободный достуи в США, то ее на этом основании могут исиользовать читатели из других стран. Условия для иерехода книги в свободный достуи в разных странах различны, иоэтому нет единых иравил, иозволяющих оиределить, можно ли в оиределенном случае исиользовать оиределенную книгу. Не думайте, что если книга иоявилась в Поиске книг Google, то ее можно исиользовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских ирав может быть очень серьезным.

О программе Поиск кпиг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне достуиной и иолезной. Программа Поиск книг Google иомогает иользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый иоиск ио этой книге можно выиолнить на странице `http://books.google.com/`

823
A49
1905
UC-NRLF
$B 45 100
YC 31418

Цѣна 15 коп.

Л. АКСЕЛЬРОДЪ
(ОРТОДОКСЪ).

О „ПРОБЛЕМАХЪ ИДЕАЛИЗМА".

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО
„БУРЕВѢСТНИКЪ"
ОДЕССА. — 1905

ТИП И. КОПЕЛЬМАНА, ОДЕССА

L Aksel'rod

Л. АКСЕЛЬРОДЪ

(ОРТОДОКСЪ).

o problemakh'

О „Проблемахъ идеализма“.

Ideolizma

Книгоиздательство „БУРЕВѢСТНИКЪ“.

ОДЕССА. 1905.

Дозволено цензурою. Одесса, 4 іюля 1905 года.

ОДЕССА 1905.
Типо-литографія и нотопечатня И. Копельмана.
Троицкая, 26, уг. Пушкинской.

B823
A49
1905

О „Проблемахъ идеализма".

I.

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden: Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht".

Nietzsche. Also sprach Zaratustra [1]).

Часть русскихъ критиковъ теоріи Маркса благоговѣйно увѣровала въ Бога и изложила свое новое «критическое» profession de foi въ недавно вышедшемъ сборникѣ подъ заглавіемъ *«Проблемы идеализма»*.

Большинство легальныхъ, такъ называемыхъ, марксистовъ соединяли Маркса съ Кантомъ съ самаго начала своего вступленія въ защиту матеріалистическаго пониманія исторіи.

Съ легкомысліемъ, свойственнымъ обширной категоріи современныхъ слабонервныхъ писателей, эти господа пытались убѣдить себя и другихъ, что можно принять теорію познанія критицизма, отказываясь отъ «реакціонныхъ сторонъ, постулатовъ»[2]). Но объективная логика оказалась сильнѣе субъективной непослѣдовательности критическихъ марксистовъ. Научный соціализмъ Маркса-Энгельса, выражающій освободитель-

---

[1]) Заклинаю васъ, мои братья, останьтесь вѣрны вы землѣ, не вѣрьте тѣмъ, кто говоритъ о неземныхъ надеждахъ! Отравители они, знаютъ-ли они это, или нѣтъ.

[2]) Въ своей книжкѣ „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи", г. Бердяевъ писалъ: „Мы цѣлнкомъ отвергаемъ ученіе Канта объ умопостигаемомъ мірѣ и трехъ постулатахъ практическаго разума,—это, на нашъ взглядъ, реакціонныя стороны кантіанства" (стр. 109).

M674714

ное движеніе всемірнаго пролетаріата и ставшій единственнымъ идеаломъ нашего времени, не можетъ уживаться съ либерализмомъ Канта, представляющимъ довольно полное идеологическое отраженіе освободительныхъ стремленій буржуазіи XVIII столѣтія. Поэтому, критическіе марксисты, соединявшіе противоположныя теоріи Канта и Маркса, должны были либо измѣнить Канту и примкнуть всецѣло къ системѣ научнаго соціализма, либо оставить въ сторонѣ Маркса и стать на точку зрѣнія цѣльнаго кантіанизма съ принадлежащими ему «реакціонными сторонами». Возрожденіе кантіанства, какъ реакціи противъ научнаго соціализма въ западной Европѣ, съ одной стороны, созрѣвшіе элементы для развитія опредѣленнаго политическаго либерализма въ Россіи, — съ другой, подвинуло русскихъ критическихъ марксистовъ назадъ. И критики съ той же шумной поспѣшностью, съ которой раньше увѣряли, что можно отбросить постулатъ практическаго разума, оставили марксову «догму» и дополнили теоретико-познавательный фундаментъ критицизма вытекающими изъ него «реакціонными сторонами».

Такимъ образомъ, «критика чистаго разума» привела къ «критикѣ практическаго разума». За Ignoramus и Ignorabimus неизбѣжно послѣдовало Credo quia absurdum est. И «устарѣвшая метафизическая догма» діалектическаго матеріализма уступила мѣсто новой, оригинальной критической гносеологіи отцовъ церкви.

Однимъ словомъ, критическіе марксисты совершили переоцѣнку всѣхъ цѣнностей.

Всѣ идеалисты вышеназваннаго сборника совершенно солидарны въ основныхъ и существенныхъ пунктахъ «гносеологіи», или выражаясь точнѣе, богословія. Нерѣдко одинъ авторъ дополняетъ и развиваетъ мысли другого, такъ что это коллективное произведеніе составляетъ нѣчто вполнѣ цѣлое и единое.

Прежде всего мы постараемся изложить основное содержаніе этой книги, и наше изложеніе мы будемъ подтверждать словами самихъ авторовъ. Возможно, что такой пріемъ уто-

мителенъ для читателя, но въ данномъ случаѣ онъ абсолютно необходимъ.

Наши «идеалисты»—писатели съ «нагими душами» fin de siècle. Нервные и чрезмѣрно-воспріимчивые, они всосали всѣ декадентскія, модныя формы, усвоили нѣсколько общеупотребительныхъ философскихъ терминовъ и, щеголяя тѣмъ и другимъ, съ безтактностью и назойливостью настоящихъ parvenus, стараются всячески возбуждать нервы читателя.

Старое, полуфилософское и совсѣмъ нефилософское содержаніе облекается ими въ странный, пестрый нарядъ и пускается въ ходъ, какъ нѣчто новое и оригинальное.

Этотъ распространенный въ наше время родъ писанія не аппелируетъ къ разсудку читателя, не убѣждаетъ, а гипнотизируетъ его. Порывистый, крикливый, истерическій стиль; таинственный, пророческій, исполненный фальшиво-религіознаго паѳоса тонъ, — все это какъ бы создано для того, чтобы расположить читателя къ слѣпой вѣрѣ, другими словами, чтобы ослабить и затуманить его разсудочную дѣятельность.

Кромѣ того, авторы «*Проблемъ идеализма*»—идеалисты, этики; стало быть, должны защищать идеалъ и нравственность. Они, дѣйствительно, отстаиваютъ и то, и другое. На каждой страницѣ вы встрѣтите безконечное число разъ слова: идеализмъ, нравственность, идеалъ, самоусовершенствованіе духовно-нравственной личности и т. д. и т. д. до конца книги.

Читатель, обладающій нормальной психической организаціей и здоровымъ нравственнымъ инстинктомъ, развившимся подъ вліяніемъ общественной жизни, фактически имѣетъ сознательно или безсознательно сложившіяся понятія о нравственности. Такъ, напримѣръ, подъ стремленіемъ къ идеалу онъ понимаетъ движеніе впередъ къ опредѣленному, конкретному, болѣе совершенному будущему, осуществленіе котораго должно совершиться здѣсь, на землѣ, въ предѣлахъ исторіи; подъ нравственностью—солидарность съ себѣ подобными, способность и готовность жертвовать личными интересами и собой для блага общества и будущихъ поколѣній; подъ духовнымъ усовершенствованіемъ—расширеніе и углубленіе духовной личности до степени сліянія ея жизни, ея страданія, ея торже-

ства съ жизнью, страданіями и торжествомъ всего человѣчества. Діаметрально противоположнымъ содержаніемъ отличается, такъ называемая, этика «*Проблемъ идеализма*». Поэтому мы поставили себѣ задачей раскрыть реальное содержаніе этой «идеальной» книги, и просимъ читателя терпѣливо и внимательно вникнуть въ тѣ мысли нашихъ «идеалистовъ», которыя мы приведемъ для характеристики ихъ философски-этическихъ взглядовъ.

II.

Центральное мѣсто въ «*Проблемахъ идеализма*» занимаютъ основы этики. Отъ постановки и рѣшенія принциповъ нравственности должно, по мнѣнію авторовъ этой книги, зависѣть взглядъ на прогрессъ, построеніе соціальной науки и философія права. Главными и самыми отчаянными пророками морали являются г.г. Бердяевъ и Булгаковъ. Съ нихъ и начнемъ.

«Цѣль моей статьи,—пишетъ г. Бердяевъ,—сдѣлать опытъ постановки этической проблемы на почвѣ философскаго идеализма» [1]). Эта цѣль требуетъ прежде всего опредѣленія сущности этики, которую г. Бердяевъ такъ опредѣляетъ: «Этика не есть соціологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущаго, это философская дисциплина, устанавливающая нормы должнаго». «Въ практической философіи, — цитируетъ г. Бердяевъ Канта,—дѣло идетъ не объ основаніяхъ того, что происходитъ, а о законахъ того, что должно происходить, хотя бы *это никогда не происходило*». «Этика, — продолжаетъ тутъ же г. Бердяевъ отъ себя, — начинается противоположеніемъ сущаго и должнаго, только вслѣдствіе этого противоположенія она и возможна» [2]). Повторяя мысль Канта, г. Бердяевъ даетъ этикѣ не положительное, а чисто отрицательное опредѣленіе. Съ точки зрѣнія такого отрицательнаго опредѣленія *сущность* этики заключается въ ея *противоположности* дѣйствительности. Этика постольку остается вѣрной сама себѣ, поскольку она является источникомъ чи-

---

[1]) „Проблемы идеализма" стр. 91.

[2]) Ibid., стр. 92.

стыхъ, не вытекающихъ изъ опыта формально нравственныхъ нормъ. Другими словами, эта философская дисциплина только потому и возможна, что ея принципы не имѣютъ ничего общаго съ дѣйствительностью и не могутъ воплотиться въ нее. Соотвѣтственно такой постановкѣ вопроса г. Бердяевъ относится чрезвычайно пренебрежительно ко всякой теоріи нравственности, имѣющей своей цѣлью реальное преобразованіе дѣйствительной жизни: «Я говорю не о мелочной практической морали, которую врядъ-ли возможно философски дедуцировать и которая кладетъ роковую печать пошлости на работу философа» [1]). Оказывается, что одна даже попытка установить связь между этически-должнымъ и реально-существующимъ «кладетъ роковую печать пошлости» на философскую работу г. Бердяева. Въ такомъ взглядѣ на этику кроется признаніе полной *субстанціональной* противоположности между міромъ нравственно-должнаго и міромъ дѣйствительнаго бытія. Нетрудно поэтому замѣтить, что г. Бердяевъ съ точностью скопировалъ кантовскій дуализмъ. Онъ этого и не скрываетъ. «Дуализмъ этики и науки твердо установленъ Кантомъ, и я раздѣляю эту дуалистическую точку зрѣнія» [2]).

Не имѣя ничего общаго съ реальнымъ міромъ опыта, нравственное долженствованіе обязательнаго предполагаетъ сверхопытный міръ, какъ источникъ своего происхожденія. Этотъ сверхопытный, интеллигибельный міръ составляетъ предметъ вѣры или, что одно и то же, постулируется практическимъ разумомъ. Признавъ категорическій императивъ, г. Бердяевъ долженъ былъ прійти къ постулатамъ практическаго разума, т. е., «реакціоннымъ сторонамъ». «Величайшая и безсмертная заслуга Канта, — пишетъ онъ теперь, — въ томъ, что онъ окончательно разбилъ ограниченный догматизмъ, который вѣритъ только въ чувственный міръ и беретъ на себя смѣлость доказать пустоту и иллюзарность идеи Бога, свободы и безсмертія» [3]). Г. Бердяевъ думаетъ теперь несравненно послѣдовательнѣе, чѣмъ думалъ тогда, когда отстаивалъ фор-

---

[1]) Ibid., стр. 92.
[2]) Ibid., стр. 96.
[3]) Ibid., стр. 97.

мальную этику Канта, увѣряя, что категорическій императивъ ничѣмъ не связанъ съ интеллигибельнымъ міромъ.

Дѣло въ томъ, что сверхчувственный міръ, не могущій вслѣдствіе ограниченности компетенціи теоретическаго разума быть предметомъ опыта, является необходимымъ дополненіемъ того дуализма, который Кантъ устанавливаетъ между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ. Категорическій императивъ есть *чистое* сознаніе нравственнаго долга и проявляется въ насъ, какъ противовѣсъ ко всѣмъ тѣмъ нашимъ побужденіямъ и мотивамъ, которые обусловливаются нашей природой.

Какъ эмпирическое существо, какъ часть чувственнаго міра, человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ инстинкта самосохраненія. Всѣ его побужденія, дѣйствія и цѣли, какъ существа природы, подвержены закону причинности. «Блаженство (Glückseligkeit), — говоритъ Кантъ, — есть сознаніе разумнымъ существомъ пріятности жизни, которая *непрерывно* сопровождаетъ все его существованіе».

Но рядомъ съ сознаніемъ необходимости стремиться къ самосохраненію и земному счастью въ человѣкѣ живетъ противоположная форма сознанія, которая относится отрицательно къ его намѣреніемъ и цѣлямъ, вытекающимъ изъ законовъ природы.

Эта вторая форма сознанія, проявляющаяся въ протестѣ противъ законовъ природы, т. е., противъ законовъ причинности, есть *чистый, безусловный нравственный долгъ.*

Эти противоположныя направленія сознанія, свойственныя субъекту, являются съ точки зрѣнія Канта отдѣльными и чуждыми другъ другу элементами, которые до такой степени другъ друга исключаютъ, что каждый изъ нихъ принимаетъ форму отдѣльнаго самостоятельнаго существа. Первое, стремящееся къ самосохраненію и земному благу, дѣйствующее, слѣдовательно, въ силу закона необходимости, есть феноменъ; второе, находящееся въ состояніи постояннаго антагонизма къ законамъ природы, отражающее, такимъ образомъ, причинную необходимость, есть нуменонъ.

Человѣкъ, какъ феноменъ, всегда зависитъ и всегда *вынужденъ* дѣйствовать въ опредѣленномъ, строго обусловлен-

номъ направленіи; лишенный свободной воли законъ его дѣятельности можетъ быть выраженъ формулой: «*ты вынужденъ*». Напротивъ того, какъ нуменонъ, онъ стоитъ въ отрицательномъ отношеніи къ причинности, и это отрицаніе необходимости можетъ быть выражено формулой: «ты можешь, потому что долженъ». Между этими двумя существами лежитъ непреоборимая пропасть, и они относятся другъ къ другу, какъ міръ, находящійся по ту сторону, къ міру, находящемуся по сю сторону.

Ясно, что это нравственное долженствованіе или чистая нравственная воля постольку и потому существуетъ въ дѣйствительномъ эмпирическомъ мірѣ, поскольку она въ немъ абсолютно *бездѣятельна.* Никогда не реализуясь на землѣ, категорическій императивъ составляетъ только формальный нравственный законъ, который, существуя въ сознаніи человѣческаго рода, остается неподвижнымъ и безконечнымъ идеаломъ, осуществленію котораго препятствуетъ грѣховная человѣческая природа (das radicale Böse, какъ ее называетъ Кантъ). Теперь спрашивается, откуда происходитъ, на что указываетъ и какой смыслъ имѣетъ такая форма сознанія, которая радикально противорѣчитъ сознанію человѣка, какъ существа дѣйствительнаго міра?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо *предположить* свободу, безсмертіе и Бога, т. е. сверхчувственный міръ. Свободу—такъ какъ заповѣдь: «ты можешь, потому что долженъ» *предполагаетъ возможность* подчиненія себя, какъ природнаго существа, какъ феномена, себѣ, какъ разумному существу, нумену; безсмертіе — потому, что въ этомъ мірѣ такое подчиненіе фактически неосуществимо и, слѣдовательно, можетъ реализоваться только за предѣлами эмпирическаго бытія; Бога—потому, что только онъ, какъ властитель чувственнаго и сверхчувственнаго царства, въ состояніи устранить то непреодолимое противорѣчіе, которое существуетъ между грѣховной природой и требованіемъ чистой нравственной воли.

Изъ категорическаго императива дѣйствительно «выскакиваетъ», такимъ образомъ, «deus ex machina, личное индивидуальное существо, пребывающее высоко на небѣ».

Чистое, безпричинное нравственное долженствованіе, не оказывающее никакого вліянія на нашу дѣйствительность, должно служить только залогомъ лучшаго идеальнаго существованія въ будущей загробной жизни.

Не трудно замѣтить, что во всемъ этомъ анализѣ Кантъ возобновилъ метафизику и аскетическую этику Платона, которыя легли въ основу христіанской религіи.

Какъ у Платона тѣло служитъ непреоборимымъ препятствіемъ единенію души съ божествомъ, такъ у Канта феноменъ является тѣмъ же непреодолимымъ препятствіемъ къ осуществленію нравственнаго идеала здѣсь, въ предѣлахъ земного существованія. Согласно системѣ Платона сліяніе души со всеобщимъ духомъ или высшимъ благомъ можетъ совершиться только послѣ ея избавленія отъ тѣла; такъ точно по Канту реализуется нравственно-должное въ его первоисточникѣ, въ интеллегибельномъ мірѣ.

Всѣ эти мистическіе, религіозные выводы были сдѣланы самимъ Кантомъ въ его моральномъ доказательствѣ бытія Бога и безсмертія души.

III.

Вернемся къ нашимъ «идеалистамъ». Согласившись съ существованіемъ Бога, безсмертія души и свободной воли, короче, признавши «реакціонныя стороны», какъ необходимый постулатъ практическаго разума, господинъ Бердяевъ оставляетъ сверхчувственный міръ, возвращается на нашу грѣшную планету и, въ качествѣ сына небесъ, поднимаетъ свой грозный голосъ противъ эвдемонизма, альтруизма, борьбы классовъ, словомъ, противъ всѣхъ предметовъ небожественнаго происхожденія.

Но объ этихъ его проповѣдяхъ потомъ, теперь займемся изложеніемъ взглядовъ другого «идеалиста», г. Булгакова.

Г. Булгаковъ въ своей, такъ сказать, общефилософской статьѣ, приходитъ къ вѣрѣ въ бытіе Бога на основаніи слѣдующихъ соображеній.

«Человѣкъ спрашиваетъ и не можетъ не спрашивать не только *какъ*, но *что*, *почему* и *зачѣмъ* (курсивъ г. Булгако-

ва). На эти вопросы нѣтъ отвѣта у положительной науки, точнѣе, она ихъ не ставитъ и не можетъ разрѣшить [1]). Разрѣшеніе ихъ лежитъ въ области метафизическаго мышленія, отстаивающаго, такимъ образомъ, свои права наряду съ положительной наукой. Компетенція метафизики больше, чѣмъ положительной науки, какъ потому, что метафизика рѣшаетъ вопросы болѣе важные, нежели вопросы опытнаго знанія, такъ и потому, что, пользуясь умозрѣніемъ, она даетъ отвѣтъ на вопросы, которые не подъ силу опытной наукѣ» [2]). Изъ этой выписки ясно слѣдуетъ, что компетенція метафизики основывается, по мнѣнію г. Булгакова, на духовной потребности человѣка въ этой философской дисциплинѣ. Та же духовная потребность въ познаніи окончательной цѣли мірозданія должна служить доказательствомъ противъ современнаго научнаго міропониманія, исходящаго изъ механической причинности [3]). «Нѣтъ болѣе безотраднаго и мертвящаго, пишетъ г. Булгаковъ, воззрѣнія, какъ то, по которому міръ и наша жизнь представляются слѣдствіемъ абсолютной случайности, абсолютно лишеннной всякаго внутренняго смысла. Передъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія системы» [4]).

---

[1]) Кто помнитъ „Исповѣдь“ Толстого, тотъ легко замѣтитъ, какъ безцеремонно г. Булгаковъ копируетъ вопросы скучной и сухой мистики великаго беллетриста вплоть до подражанія самобытной формѣ, которая, кстати сказать, въ философствованіяхъ самого гр. Толстого скорѣе барски капризна, чѣмъ философски оригинальна.

[2]) Ibid., стр. 3.

[3]) Ibid., стр. 8.

[4]) Какъ на самаго яркаго представителя механическаго міропониманія, г. Булгаковъ указываетъ на Гольбаха. Вполнѣ справедливо, что Гольбахъ, какъ послѣдовательный матеріалистъ, исключалъ всякую сверхопытную телеологію. Но, какъ извѣстно, Спиноза раньше Гольбаха всесторонне обосновалъ механическое міровоззрѣніе. Г. Булгаковъ, какъ многіе современные деисты, предпочитаетъ ссылаться на Гольбаха, чѣмъ на Спинозу. Это потому, что Гольбаха закричала буржуазная философія, а Спиноза, благодаря своему сильному вліянію на современную науку, пользуется признаніемъ. Въ томъ уваженіи, которымъ, по недоразумѣнію, пользуется атеистъ Спиноза со стороны философствующаго современнаго богословія, отчасти виноватъ самъ философъ, который въ силу безконечной любви къ своему атеизму, назвалъ его Богомъ. Новыхъ понятій не слѣдуетъ облекать въ старыя формы. Послѣдующія реакціи пользуются ими для своихъ реакціонныхъ цѣлей.

Въ доказательсто всеобщей моральной потребности въ метафизикѣ приводится далѣе то глубокомысленное соображеніе, что даже и тѣ философскія системы, которыя отрицаютъ метафизику, какъ, напр., «матеріализмъ» [1]), «позитивизмъ» и «неокантіантство», самымъ фактомъ своего отрицательнаго къ ней отношенія, признаютъ законность этой дисциплины. «Всѣ эти школы, даже отрицающія метафизику, имѣютъ свои собственные отвѣты на ея вопросы. Въ самомъ дѣлѣ, если я ставлю вопросъ о бытіи Божьемъ или о сущности вещей (Ding an sich) или о свободѣ воли и затѣмъ отрицательно отвѣчаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротивъ, я тѣмъ самымъ признаю ее» [2]). Признавая необходимость метафизики, г. Булгаковъ не удовлетворяется ею. Полное и законченное успокоеніе обрѣтаетъ его тревожный духъ только въ религіи, къ которой, по справедливому мнѣнію г. Булгакова, неизбѣжно приводитъ всякая метафизика. Одна только религіозная вѣра въ состояніи утѣшить и согрѣть тоскующую душу человѣка.

Зная, очевидно, что всѣ существовавшія доказательства бытія Бога потерпѣли окончательное крушеніе, г. Булгаковъ начинаетъ съ того, что отказывается отъ всякой аргументаціи по существу. «Вѣра, говоритъ онъ, есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ, по превосходной характеристикѣ ея у апостола Павла». «Кругъ доступнаго вѣрѣ шире, чѣмъ кругъ доступнаго дискурсивному мышленію; вѣрить можно даже въ то, что не только не доказано, но и не можетъ быть сдѣлано вполнѣ понятнымъ разуму [3]). Отказавшись отъ дискурсивнаго

---

[1]) Весьма интересно отмѣтить признаніе г. Булгакова, что матеріализмъ отрицательно относится къ метафизикѣ. Тогда, когда г. Булгаковъ выступалъ противъ матеріализма въ качествѣ неокантіанца, онъ громилъ матеріалистическую философію за ея метафизичность, теперь, выступая противъ матеріализма въ качествѣ деиста, онъ съ тѣмъ же апломбомъ громитъ это міровоззрѣніе за его антиметафизичность. Г. Булгаковъ съ божьею помощью правильнѣе видитъ теперь нѣкоторыя вещи.

[2]) Ibid., стр. 4.

[3]) Ibid., стр. 8.

мышленія, г. Булгаковъ становится на точку зрѣнія «гносеологіи» Вл. Соловьева, «*полагавшаго началомъ міра любовь и благость Бога*» [1]).

Богъ, слѣдовательно, существуетъ на томъ «гносеологическомъ» основаніи, что «вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ». Обосновавши такимъ образомъ бытіе Бога, г. Булгаковъ съ видомъ побѣдителя принимается спасать свободу воли. Тутъ слѣдуетъ прежде всего жалкій софизмъ Штаммлера о quasi-существующемъ противорѣчіи между познаніемъ объективнаго историческаго процесса съ субъективнымъ воздѣйствіемъ на него, софизмъ, противъ котораго нѣсколько лѣтъ назадъ такъ яростно, правда, поверхностно, возражалъ г. Булгаковъ и противъ котораго существуютъ возраженія въ ортодоксально-марксистской литературѣ [2]). Но г. Булгаковъ нисколько не считается ни со своими собственными возраженіями, ни съ возраженіями ортодоксальныхъ марксистовъ [3]). Всецѣло отдаваясь своему идеалистическому порыву, онъ пишетъ... что ему въ голову придетъ.

Кромѣ софизма Штаммлера, г. Булгаковъ приводитъ слѣдующій аргументъ противъ детерминизма. «Почему, спрашиваетъ онъ, изъ ряда своихъ прошлыхъ поступковъ, имѣющихъ совершенно равное значеніе съ точки зрѣнія общаго для нихъ господства закона причинности, одни я квалифицирую, какъ нравственные, согласные съ закономъ долженствованія, другіе, какъ безнравственные, съ нимъ несогласные?» [4]).

---

[1]) Ibid., стр. 6.

[2]) См. ст. Кирсанова. „Къ вопросу о роли личности въ исторіи", „Научное Обозрѣніе", №№ 3, 4, 1898 г. и № 4 „Зари", „О нѣкоторыхъ философскихъ упражненіяхъ нѣкоторыхъ критиковъ" Ортодокса.

[3]) „Критики" никогда не принимаютъ въ соображеніе доводовъ своихъ революціонныхъ противниковъ. Ихъ позиція пока до такой степени обезпечена реальной дѣйствительностью, что задача „критики" сильно облегчается тѣмъ несомнѣннымъ успѣхомъ, который ихъ ждетъ во всякомъ случаѣ. Увѣренности, хотя *и безсознательной*, въ сочувствіи слѣдуетъ приписать значительную долю той небрежности и распущенности, которыя господствуютъ въ такой невѣроятной степени въ „критической" литературѣ марксизма.

[4]) Ibid., стр. 30.

Отсюда должно слѣдовать, что *безразличіе* поступковъ съ точки зрѣнія закона причинности и ихъ *различіе* съ точки зрѣнія моральной оцѣнки служитъ доказательствомъ существованія безпричинной моральной воли. Первоисточникомъ этой безпричинной нравственной воли является сверхопытный нравственный міропорядокъ, установленный Богомъ. Богъ, или, какъ его еще иначе называетъ г. Булгаковъ, абсолютъ [1]) реализуетъ во вселенной вообще и въ исторіи человѣчества въ особенности свои высшія нравственныя цѣли. Только съ помощью сознательной божественной силы становится возможнымъ понять и объяснить историческое движеніе. Прогрессъ, заключающій въ своемъ опредѣленіи нравственную оцѣнку, лишенъ всякаго смысла, коль скоро онъ разсматривается съ точки зрѣнія закона механической причинности. Г. Булгаковъ заключаетъ, поэтому, свои разсужденія о прогрессѣ такими торжественными словами: «Современная соціальная борьба представится намъ не однимъ столкновеніемъ враждебныхъ интересовъ, а осуществленіемъ и развитіемъ нравственной идеи. И наше участіе въ ней будетъ мотивироваться не *классовымъ эгоистическимъ* интересомъ, (курсивъ нашъ), а явится религіозной обязанностью, абсолютнымъ приказомъ нравственнаго закона, велѣніемъ Бога» [2]).

Наряду съ изложеніемъ общефилософскихъ взглядовъ

---

[1]) Говоря „абсолютъ", г. Булгаковъ хочетъ лишній разъ подчеркнуть свое происхожденіе отъ великаго нѣмецкаго метафизика, логическаго пантеиста. Г. Булгаковъ сильно ошибается, если думаетъ, что *діалектическій методъ* Гегеля похожъ на методъ ап. Павла, который выраженъ въ приведенномъ г. Булгаковымъ положеніи: „Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ".

О тѣхъ, кто полагается на „способъ знанія безъ доказательствъ", Гегель говоритъ: „Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie durch die Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben des Verstandes die seinen zu sein, dennen Gott die Veisheit im Schlafe giebt; was sie so im der That in Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume („Phänomenologie des geistes", s. 10). Мы не раздѣляемъ метафизики Гегеля, но это намъ не мѣшаетъ видѣть, что система этого мыслителя есть для г. Булгакова „вещь невидимая".

[2]) Ibid. стр. 48.

г. Булгаковъ бросаетъ свой критическій взоръ въ сторону положительнаго знанія вообще и соціологіи въ частности. Его гносеологическая критика этихъ дисциплинъ сводится къ нѣкоторымъ поверхностнымъ и тощимъ замѣчаніямъ.

Первый и существенный недостатокъ науки состоитъ, какъ мы видѣли, въ томъ, что она, требуя точныхъ методовъ и точнаго логическаго дискурсивнаго мышленія, ограничена въ своемъ объемѣ. Иными словами, научно познать можно только то, что дѣйствительно существуетъ и на что можно серьезно разсчитывать; между тѣмъ, какъ вѣрить можно въ то, чего нѣтъ, не было и не будетъ. Это «гносеологическое» соображеніе относится къ положительнымъ наукамъ вообще. Что же касается соціологіи, то эта область еще тѣснѣе и ограниченнѣе естественныхъ наукъ, такъ какъ соціологическія понятія «зависятъ отъ того конкретнаго историческаго матеріала, отъ котораго они абстрагированы. Измѣняется этотъ матеріалъ, измѣняются и понятія. Ихъ можетъ быть безчисленное количество вслѣдствіе разнообразія матеріала, создавшаго неисчерпаемость творчествомъ исторіи» [1]). Слѣдовательно, соціологическія предсказанія невозможны, какъ вслѣдствіе неповторяемости историческаго матеріала, такъ и вслѣдствіе сложности творческихъ формъ.

Естественныя науки отличаются, такимъ образомъ, какъ своимъ постоянствомъ объективнаго содержанія, такъ и различнымъ субъективнымъ къ нимъ отношеніемъ. Общественныя науки «являются, поэтому, лишь болѣе или менѣе точнымъ логическимъ зеркаломъ дѣйствительности» [2]). Покончивъ съ критикой позитивной и соціальной науки, г. Булгаковъ, подобно г. Бердяеву, приступаетъ къ проповѣди своихъ этическихъ взглядовъ.

IV.

Всю силу своего нравственнаго негодованія гг. идеалисты сосредоточили на критикѣ эвдемонизма и, въ особенности, альтруизма. По ихъ мнѣнію, эвдемонистическимъ и альтру-

---

[1]) Ibid., стр. 15.
[2]) Ibidem.

истическимъ характеромъ отличается теорія научнаго соціализма, опирающаяся на классовую борьбу, классовой антагонизмъ и классовую солидарность. «Вполнѣ буржуазнымъ характеромъ, и потому гедоническимъ характеромъ, пишетъ г. Булгаковъ, отличается одно современное ученіе, исходящее изъ лагеря тѣхъ, кто считаетъ себя наибольшими и притомъ принципіальными врагами буржуазіи. Мы разумѣемъ знаменитое ученіе о классовыхъ интересахъ» [1]). Полагая, что психологическимъ и этическимъ основаніемъ научнаго соціализма является стремленіе реализовать счастье человѣчества, гг. идеалисты стараются доказать, что это стремленіе не выдерживаетъ критики ни съ психологической, ни съ этической точки зрѣнія. Аргументація ихъ на этотъ счетъ слѣдующая. Во-первыхъ, нелѣпо и невозможно добиваться уменьшенія суммы страданія по той причинѣ, что нельзя «найти единицу для измѣренія радостей и горя, ибо мы въ каждомъ изъ этихъ состояній имѣемъ нѣчто индивидуальное, опредѣленное не количественно, а качественно, такъ что масштабъ измѣренія временемъ или числомъ здѣсь непримѣнимъ» [2]). Далѣе, эвдемонистическая и обусловливаемая ею альтруистическая теорія нравственности не выдерживаетъ критики вслѣдствіе того, что альтруизмъ необходимо предполагаетъ жертву одной личности въ пользу другой, одного поколѣнія для другого поколѣнія. «Эвдемонистическій идеалъ прогресса, разсуждаетъ г. Булгаковъ, какъ масштабъ при оцѣнкѣ историческаго развитія, приводитъ къ прямо *противоположнымъ выводамъ. Ибо, съ этой точки зрѣнія, страданія однихъ являются моментомъ къ счастью для другихъ». Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью.* Строить свое счастье на несчастьи другихъ во всякомъ случаѣ *безнравственно, и воззрѣніе, оправдывающее такой образъ дѣйствія, хотя бы и касательно будущаго поколѣнія, тоже безнравственно*» [3]). Отсюда ясно, что, какъ отдѣльная личность, такъ и цѣлое поколѣніе должно заботиться *только о себѣ и*

---

[1]) Ibid., стр. 25.

[2]) Ibid, стр. 22, ст. г. Булгакова.

[3]) Ibid., стр. 26. Курсивъ нашъ.

отстаивать только свои эгоистическіе интересы. Жертвовать собою въ пользу личности или цѣлаго общества *безнравственно*, потому что такая жертва ставитъ личность или общество, которое пользуется ею, въ *безнравственное положеніе.* Кромѣ этого, г. Булгаковъ упрекаетъ дальше «соціальный эвдемонизмъ» въ томъ, «что это ученіе совершенно неспособно *оцѣнить необходимости всевозвышающаго значенія страданія*». «Страданіе нравственно необходимо для человѣка». «Крестъ есть символъ страданія и освященія»[1]). Соціализмъ, стремящійся уничтожить человѣческія страданія, грѣшитъ, такимъ образомъ, противъ этики. Уже приведенное до сихъ поръ достаточно ярко очерчиваетъ сущность нравственной теоріи «философскаго идеализма». Абсолютный, крайній, ничѣмъ неограниченный эгоизмъ составляетъ принципіальную основу этой, съ позволенія сказать, нравственности. Этика «философскаго идеализма» самымъ рѣзкимъ и самымъ циничнымъ образомъ возстаетъ противъ любви и состраданія къ ближнему, какъ противъ чувствъ, аффектовъ и побужденій, которые ограничиваютъ полноту жизни и свободы личности. Г. Бердяевъ, смѣшавшій разъ навсегда цинизмъ со смѣлостью мысли, разсуждаетъ о нравственныхъ обязанностяхъ «идеальной» личности такъ: «Эвдемонисты часто защищаютъ альтруизмъ и говорятъ, что счастье другого человѣка нужно ставить выше своего собственнаго, даже жертвовать своимъ счастьемъ во имя чужого. Все это разсужденіе лишено какого бы то ни было *этическаго смысла* (курсивъ нашъ). *Всякое «я» имѣетъ такое право на счастье, какъ и «ты»* [2]). Этическимъ смысломъ отличается, слѣдовательно, стремленіе къ собственному безграничному счастью и полному наслажденію.

Моралисты «философскаго идеализма», взявшіе за точку отправленія стоящій внѣ общественнаго развитія категорическій императивъ, пришли въ своемъ окончательномъ выводѣ къ абсолютному, крайнему индивидуализму Фридриха Нитцше. Задачу соединить категорическій императивъ Канта съ буржуазнымъ индивидуализмомъ Нитцше взялъ на себя третій

[1]) Ibid., стр. 30.
[2]) Ibid., стр. 110.

идеалистъ, г. Франкъ [1]). Въ своей мелкой по содержанію и старательной по формѣ статьѣ, созданной для модныхъ любителей пикантныхъ и утѣшительныхъ разсужденій о своемъ сверхчеловѣческомъ «я», г. Франкъ занимается построеніемъ нитцшеанскаго индивидуализма на идеалистическомъ фундаментѣ трансцедентальной философіи. У Фридриха Нитцше г. Франкъ заимствуетъ его крайній индивидуализмъ и отбрасываетъ эволюціонную точку зрѣнія этого писателя; у Канта онъ беретъ категорическій императивъ, выбрасывая изъ него христіанскій, аскетическій элементъ. Освободивъ категорическій императивъ отъ его аскетическаго элемента, протеста противъ земныхъ наслажденій и требованія ригоризма въ отношеніи къ самому себѣ, г. Франкъ соглашается съ аскетической этикой Канта, поскольку она заключаетъ въ себѣ холодное и жестокое отношеніе къ эмпирической, т. е., живой личности другихъ [2]).

Очищенный отъ ригоризма въ отношеніи къ самому себѣ категорическій императивъ совпадаетъ съ нравственностью нитцшеанскаго сверхчеловѣка.

Г. Франкъ формулируетъ поэтому настоящую сущность этики Канта такимъ образомъ: «Нравственный законъ прежде всего требуетъ, чтобы человѣкъ никогда не былъ рабомъ, хотя бы это было рабство у чужого *страданія и слабости* и *собственной къ ней жалости*, чтобы человѣкъ не угашалъ своего духа, не отказывался отъ своихъ правъ на безпредѣльное развитіе и усовершенствованіе, хотя бы это былъ *отказъ во*

---

[1]) Г. Франкъ уже соединялъ, какъ извѣстно, Маркса съ Бемъ Баверкомъ. Насколько удачно это соединеніе, читатель можетъ видѣть изъ рецензіи на книгу г. Франка Плеханова (2—3 „Заря"). Мучительная погоня за оригинальностью и связанная съ нею бездарность и бѣдность мысли побуждаютъ многихъ и многихъ современныхъ молодыхъ писателей соединять совершенно различныхъ и подчасъ прямо противоположныхъ мыслителей.

[2]) Слѣдуя своему категорическому императиву, Кантъ утверждалъ, какъ извѣстно, что нравственный законъ запрещаетъ солгать и въ томъ случаѣ, когда ложь можетъ спасти человѣческую жизнь, такъ какъ ничтожное земное существованіе не должно нарушать нравственнаго повелѣнія „не лги!".

имя благополучія другихъ людей и всего общества» [1]). Вполнѣ очевидно, что сущность этой нравственной теоріи сводится къ тому, что личность обладаетъ безграничными правами и не знаетъ никакихъ обязанностей. «Противоположеніе долга и «я», — разсуждаетъ далѣе г. Франкъ,—съ этической точки зрѣнія — абсурдъ, такъ какъ долгъ есть законодательство «я» [2]). Личность, совершенно освобожденная отъ всякаго нравственнаго долга по отношенію къ другимъ, должна, по мнѣнію г. Франка, признать «діонисовское начало жизни», заключающееся, какъ поясняетъ г. Бердяевъ, въ нравственныхъ принципахъ такого рода: «Человѣческое «я» развивается путемъ повышенія жизни, и потому старый призывъ «жить во всю» никогда не теряетъ своего значенія. Въ человѣкѣ есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, *хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ.* Это необычайно цѣнная жажда, и пусть она лучше опьяняетъ человѣка, чѣмъ отсутствуетъ совсѣмъ. Это богъ Діонисъ даетъ о себѣ знать» [3]). Таковы основные, главные принципы этической теоріи «идеалистовъ».

Философскій идеализмъ окончательно снимаетъ съ личности всѣ общественныя обязанности и даетъ ей возвышенное нравственное право «жить во всю», «*хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ*».

V.

Итакъ, собственное «я» абсолютно свободно и абсолютно священно. Оно не можетъ и не должно быть ограничено ни интересами отдѣльной личности, ни интересами цѣлаго общества. Индивидуумъ совершаетъ, какъ мы видѣли, величайшее преступленіе противъ собственнаго духа, когда для блага личности или общества урѣзываетъ свое стремленіе «жить во всю». Таково отношеніе индивидуума къ окружающей его дѣйствительности. Но если между личностью и обществомъ нѣтъ и не должно быть никакихъ *конкретныхъ*,

---

[1]) Ibid., стр. 123. Курсивъ нашъ.

[2]) Ibid., стр. 130.

[3]) Ibid., стр. 130, 131.

соціальныхъ связей, то она тѣмъ не менѣе *абстрактно* уважаетъ чужія «я», составляющія соціальное цѣлое. Это *абстрактное* уваженіе основывается на субстанціальномъ равенствѣ людей. «Признать и уважать въ «другомъ» человѣка, говоритъ г. Бердяевъ, относиться къ нему гуманно, это значитъ видѣть въ немъ «я», то есть цѣнность, подобную своему» [1]). Это значитъ, что субстанціальное, отвлеченное равенство людей требуетъ признанія ихъ равенства *передъ закономъ*, такъ какъ законъ, какъ *таковой*, представляя собою *абстракцію* отъ всѣхъ реальныхъ свойствъ и матеріальнаго неравенства, выражаетъ родовой субстанціальный человѣческій разумъ. Отвлеченное равенство, не включая въ себѣ никакого конкретнаго содержанія, не можетъ быть ограничено никакими предѣлами. Такое абстрактное «ничто» отличается поэтому стремленіемъ въ безконечность.

Эта мысль Канта мерещилась, повидимому, г. Бердяеву, когда онъ, сравнивая этику соціализма съ этикой либерализма, ставитъ вторую выше первой. «Либерализмъ по своей идеальной сущности, говоритъ онъ въ примѣчаніи, ставитъ цѣли: развитіе личности, осуществленіе естественнаго права, свободы и равенства; соціализмъ же открываетъ только новые способы для болѣе послѣдовательнаго проведенія этихъ принциповъ». «Борьба за соціальность, т. е. за форму общественнаго сотрудничества всегда *подчинена* борьбѣ за *гуманность*» [2]). На основаніи всѣхъ этихъ соображеній либерализмъ представляется самой высшей этической доктриной.

Въ тѣсной и неразрывной связи со всѣми нами указанными положеніями «философскаго идеализма» находится философія естественнаго права. Изложеніемъ этого предмета занимается четвертый идеалистъ, г. Новгородцевъ. Этотъ писатель привѣтствуетъ съ восторгомъ возрожденіе естественнаго права. Становясь всецѣло на точку зрѣнія Штаммлера, онъ развиваетъ преимущественно взгляды этого кантіанца. Охарактеризуемъ вкратцѣ его точку зрѣнія. Штаммлеръ является полнымъ и нисколько не оригинальнымъ послѣдователемъ фи-

[1]) Ibid., стр. 111.
[2]) Ibid., стр. 118, 119.

лософіи права Канта. Его основная мысль состоитъ въ томъ, что идея права не можетъ возникнуть эмпирическимъ путемъ въ предѣлахъ дѣйствительнаго историческаго процесса.

Доказательствомъ этой невозможности должно служить то положеніе, что сравненіе и оцѣнка разныхъ правовыхъ нормъ предполагаетъ неизмѣнный масштабъ, съ помощью котораго сравниваются и оцѣниваются находящіяся въ непрерывной смѣнѣ общественныя формы. Всегда предшествуя опыту, этотъ масштабъ не можетъ возникнуть въ предѣлахъ его. Онъ, стало быть, данъ a priori до всякаго опыта. Принимая апріорную форму права за единицу измѣренія его релятивно-мѣняющагося содержанія, Штаммлеръ полагаетъ, что онъ, такимъ образомъ, соединилъ развивающіяся, подверженныя постоянному измѣненію общественныя формы съ вѣчной, незыблемой, апріорной нормой справедливости, сообразно которой совершаются всѣ общественныя преобразованія. Данная же a priori форма справедливости, служащая только руководящимъ принципомъ при оцѣнкѣ исторической дѣйствительности, *сама по себѣ не можетъ реализоваться.* Ставъ на эту апріористическую, *потустороннюю* сверхопытную почву, г. Новгородцевъ разсуждаетъ о достиженіи идеала справедливости такимъ образомъ: «Когда сознаніе наше обратится къ будущему, оно ожидаетъ не какихъ бы то ни было формъ, а идеальныхъ и лучшихъ. Оно можетъ иногда съ ясностью видѣть, что для этихъ ожиданій нѣтъ опоры въ дѣйствительности, тогда оно отрекается отъ того будущаго и настоящаго и ждетъ, что чаянія, выражаясь словами Платона, осуществятся, если не здѣсь, такъ *въ какой нибудь другой странѣ*» [1]). Изъ этихъ томныхъ, меланхолическихъ строкъ, въ которыхъ звучитъ очень искусственная нота, слѣдуетъ, что г. Новгородцевъ ожидаетъ осуществленія справедливыхъ общественныхъ формъ въ «другой странѣ», т. е. говоря яснѣе, на томъ свѣтѣ. Но наши идеалисты, поднимая печальные взгляды къ небесамъ, ни на одну минуту не забываютъ грѣшной и несовершенной земли, гдѣ нравственно-должное повелѣва-

---

[1]) Ibid., стр. 262. Курсивъ нашъ.

етъ признать «діонисовское начало» и «пожить во всю, хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ». Помечтавши слегка о прелестяхъ вѣчной и незыблемой справедливости, ожидающей насъ за гробомъ, г. Новгородцевъ требуетъ пока «побѣды эгалитарной свободы надъ режимомъ монополіи и произвола» [1]). Побѣда «эгалитарной свободы» должна совершиться въ духѣ и согласно принципамъ естественнаго права, отстаивающаго свободу личности. Естественное право, имѣя своимъ исходнымъ пунктомъ метафизическую формальную справедливость, сводится къ юридическому равенству передъ закономъ, выражающимъ субстанціальное равенство людей. Но въ своемъ стремленіи къ абстрактному равенству юридическая свобода, построенная на естественномъ правѣ, требуетъ гарантіи тѣхъ привиллегій личности, которыя основываются на прирожденныхъ преимуществахъ.

Поэтому, естественное право, начиная субстанціальнымъ равенствомъ людей, заканчиваетъ только преимуществами личности.

Г. Новгородцевъ, ставъ на точку зрѣнія философіи прирожденныхъ правъ, естественно вернулся къ взглядамъ просвѣтителей XVIII столѣтія. Возрожденіе естественнаго права возвращаетъ насъ, по мнѣнію этого идеалиста, къ вѣрѣ въ свободное творчество личности и въ могущество разума въ законодательной области, однимъ словомъ, оно насъ возвращаетъ къ вѣрѣ «во всѣ тѣ слова и лозунги, которые составляли священное credo просвѣтительной философіи XVIII в.» [2]). Но требованіе гарантіи прирожденныхъ преимуществъ *въ правовомъ смыслѣ* и полной свободы личнаго творчества *въ сферѣ законодательства* не можетъ имѣть другого основанія, кромѣ *ограниченія* участія массъ въ государственномъ правленіи. Этотъ практическій выводъ, вытекающій изъ естественнаго права, дѣлаетъ г. Бердяевъ. «Само естественное право личности, говоритъ онъ, не поддается уже никакой расцѣнкѣ, съ точки зрѣнія общественной пользы, общественнаго благополучія, общественнаго приспособленія и т. д. Оно является

[1]) Ibid., стр. 264.
[2]) Ibid., стр. 238.

абсолютной цѣнностью». Итакъ, естественное право, руководствуясь *абсолютной самоцѣнностью* священныхъ прирожденныхъ правъ личности, не должно подчиняться никакимъ общественнымъ ограниченіямъ, имѣющимъ въ виду общественное благополучіе и т. д. Поэтому, заключаетъ г. Бердяевъ свое разсужденіе объ естественномъ правѣ, «*мы отрицаемъ этико-правовый принципъ народнаго суверенитета*» [1]).

Таковы политическіе выводы «философскаго идеализма». Представимъ теперь вкратцѣ общій ходъ размышленій «идеалистовъ» и мы получимъ слѣдующую картину.

Нравственное долженствованіе состоитъ въ абсолютномъ, субстанціальномъ противорѣчіи съ дѣйствительно-сущимъ. Не вытекая изъ опыта, нравственно-должное есть продуктъ *чистаго моральнаго сознанія*, источникомъ котораго является сверхопытный нравственный міропорядокъ, установленный въ въ конечномъ счетѣ Богомъ. Нравственное долженствованіе составляетъ, такимъ образомъ, божественный элементъ въ человѣкѣ и должно поэтому разсматриваться, какъ абсолютная самодѣятельность. На основаніи всего этого, «человѣкобогъ» или «богочеловѣкъ» не имѣетъ ни малѣйшаго нравственнаго права жертвовать собою, т. е. своимъ божествомъ, въ пользу своего ближняго или общества. Далѣе, по причинамъ той же божественной природы, тотъ же «человѣкобогъ» или «богочеловѣкъ» не долженъ быть ограниченъ никакими общественными узами, а изъ этого слѣдуетъ, что необходимо ограничить *народный суверенитетъ*. Не трудно видѣть, что изъ всей этой схоластики вытекаетъ то простое практическое заключеніе, что богъ «философскаго идеализма» выступаетъ «a priori» противъ прямого избирательнаго права.

Насколько взгляды «богочеловѣковъ» состоятельны, мы увидимъ въ критической части этой статьи, а теперь считаемъ нелишнимъ сдѣлать слѣдующія замѣчанія.

При изложеніи такъ называемыхъ философскихъ принциповъ «*проблемъ идеализма*» мы придерживались главныхъ руководящихъ статей, посвященныхъ исключительно принци-

---

[1]) Ibid., стр. 118. Курсивъ нашъ.

піальной постановкѣ этическихъ задачъ. Остальныхъ статей этого сборника мы не коснулись по той причинѣ, что ихъ авторы всецѣло раздѣляютъ общее міросозерцаніе гг. Булгакова, Бердяева, Франка и Новгородцева и проводятъ въ своихъ работахъ тѣ же самые общіе взгляды. Незначительныя, не относящіяся къ принципіальной сторонѣ разногласія между авторами, для насъ не имѣютъ никакого значенія; точно также насъ нисколько не интересуютъ встрѣчающіяся у отдѣльныхъ авторовъ противорѣчія, которыя вытекаютъ не изъ неправильности міровоззрѣнія, а изъ ихъ индивидуальной непослѣдовательности. Однимъ словомъ, насъ занимали, главнымъ образомъ, основные принципы этой книги и вытекающіе изъ нихъ практическіе выводы. Надѣемся, что сущность «*Проблемъ идеализма*» въ этомъ смыслѣ мы изложили вполнѣ исчерпывающимъ образомъ.

VI.

Если бы «*Проблемы идеализма*» появились нѣсколько лѣтъ назадъ, онѣ бы не обратили на себя серьезнаго вниманія ни въ легальной, ни, тѣмъ болѣе, въ нелегальной литературѣ. Не представляя собою рѣшительно ничего интереснаго въ научномъ отношеніи, не отличаясь ни самостоятельностью мысли, ни оригинальностью постановки вопросовъ, выражая, наконецъ, самый умѣренный, скромный и робкій либерализмъ въ смыслѣ политическаго направленія, эта книга прошла бы такъ же незамѣтно, какъ проходитъ незамѣтно множество книгъ, отличающихся поверхностнымъ содержаніемъ, не задѣвающимъ ни чувства, ни ума. Въ лучшемъ случаѣ это произведеніе вызвало бы въ радикальной печати нѣсколько злыхъ и ѣдкихъ насмѣшекъ насчетъ благочестія, искусственнаго религіознаго паѳоса и внезапнаго деизма его авторовъ...

...Но все мѣняется, все течетъ. Творецъ діалектики былъ, очевидно, правъ, утверждая, что нельзя дважды вступить въ одну и ту же рѣку. Измѣнилось теченіе и въ передовой русской литературѣ. Почти всѣ выдающіеся русскіе журналы отнеслись *въ общемъ* мягко и снисходительно къ благочестивой книгѣ одиннадцати апостоловъ. Плохой признакъ. Очевидно,

утвержденіе «идеалистовъ», что Богъ является выраженіемъ духовной потребности, на самомъ дѣлѣ не лишено нѣкотораго основанія. И эта душевная потребность можетъ имѣть тѣмъ больше почвы, что Богъ «идеалистовъ» требуетъ ограниченія народнаго суверенитета.

Это обстоятельство заставило насъ выступить противъ небеснаго представителя темныхъ русскихъ либераловъ.

Центральный пунктъ «*Проблемъ идеализма*» составляетъ дуализмъ Канта, основанный, какъ мы видѣли, на противоположности между нравственной цѣлесообразностью и механической причинностью, міромъ нуменовъ и феноменовъ, или, выражаясь теологическимъ языкомъ, между Богомъ и міромъ. Согласно этому дуализму, тожество субъективнаго и объективнаго, сознанія и бытія, идеала и дѣйствительности остается по ту сторону этого міра и существуетъ не въ познаніи, а только, какъ предметъ вѣры. Коренная основа этого дуализма сводится, слѣдовательно, къ вѣрѣ въ сверхопытную цѣлесообразность и въ послѣдней инстанціи къ вѣрѣ въ Бога, сознательно предопредѣлившаго абсолютную, конечную міровую цѣль.

Ясно, что критика дуализма должна быть сосредоточена преимущественно на сверхопытной телеологіи, защитниками которой являются авторы «Проблемъ идеализма». Г. Булгаковъ въ своемъ обоснованіи необходимости вѣры начинаетъ категорическимъ утвержденіемъ на счетъ ограниченности человѣческаго разума. Одна только вѣра, думаетъ онъ, способна дать цѣлостное, законченное міросозерцаніе. Вѣра же есть «способъ знанія безъ доказательствъ». Соотвѣтственно такому взгляду г. Булгаковъ долженъ былъ бы тутъ же оставить всякія разсужденія о бездоказательности вѣры и предаться исключительно внутреннему созерцанію своей собственной души, въ которой мистикъ обыкновенно открываетъ одно сокровище за другимъ. А мы въ свою очередь напомнили бы только читателю извѣстный философскій афоризмъ: «Contra principia negantes non est disputandum» [1]). Но послѣдова-

[1]) Съ отрицающими принципы спорить невозможно.

тельностью представители мистицизма никогда не отличались. Отказавшись отъ признанія компетенціи разума, мистикъ вслѣдъ за тѣмъ и принимается, какъ ни въ чемъ не бывало, горячо, а иногда и сердито, доказывать основательность своей бездоказательной вѣры. Очевидно, что преимущества человѣка надъ животнымъ нельзя устранить никакими усиліями. Первымъ и главнымъ аргументомъ г. Булгакова въ пользу бездоказательной вѣры, должно служить то обстоятельство, что человѣкъ не удовлетворяется областью положительнаго знанія, отвѣчающаго на вопросъ «какъ» происходятъ явленія, а требуетъ отвѣта, главнымъ образомъ, на вопросы «почему» и «зачѣмъ» они происходятъ. Вопросы о происхожденіи и окончательной цѣли бытія составляютъ, по мнѣнію г. Булгакова, коренную потребность человѣческаго духа и въ то же время указываютъ на то, что вселенная создана по заранѣе опредѣленному плану и скрываетъ въ себѣ сознательную конечную цѣль. Слѣдовательно, только признаніе разумнаго начала и соотвѣтствующей ему конечной цѣли способно удовлетворить философскую потребность и дать цѣлостное законченное міровоззрѣніе. Чтобы отвѣтить на такую аргументацію, вполнѣ достаточно стать на точку зрѣнія самого г. Булгакова и спросить въ свою очередь: почему же потребность въ цѣлостномъ и законченномъ міросозерцаніи должна быть удовлетворена деизмомъ?

Съ точки зрѣнія потребности въ законченномъ міросозерцаніи можно сказать о Богѣ то же тамое, что Шопенгауэръ говорилъ о первой причинѣ: Богъ не извозчикъ, на которомъ можно доѣхать до извѣстнаго мѣста, расплатиться и— дѣло съ концомъ. Нетрудно, поэтому, замѣтить, что вопросъ о происхожденіи и окончательной цѣли мірозданія можетъ быть на томъ же логическомъ основаніи продолженъ до безконечности, такъ какъ стоитъ только опять спросить: «а откуда Богъ и зачѣмъ окончательная міровая цѣль?»,—и этотъ абстрактный, безсодержательный вопросъ не можетъ быть прекращенъ по той причинѣ, что всякій отвѣтъ на него вызываетъ его снова.

Поэтому, если мы даже станемъ на точку зрѣнія г. Булгакова и будемъ исходить, какъ всѣ мистики и худшаго свой-

ства метафизики, изъ чисто *субъективной* потребности въ цѣлостномъ міровоззрѣніи, то и въ этомъ случаѣ необходимо будетъ отвергнуть узкое и ограниченное представленіе о началѣ и конечной цѣли мірозданія и признать механическое міропониманіе.

Механическое же міропониманіе, составляющее основную сущность матеріализма, отличается отъ идеализма, главнымъ образомъ, тѣмъ, что оно всецѣло отвергаетъ сознательное творческое начало и совпадающую съ нимъ конечную цѣль, иначе говоря, что оно не признаетъ *акта сотворенія міра*, къ которому, по справедливому замѣчанію Энгельса, долженъ неизбѣжно привести всякаго рода идеализмъ, исходящій такъ или иначе изъ сверхопытной цѣлесообразности и предполагающій поэтому внѣміровой, *потусторонній разумъ*.

Не стремленіе интеллекта къ законченному міровоззрѣнію служитъ причиной представленія о первоначальномъ актѣ творенія міра и конечныхъ его цѣляхъ, а, наоборотъ, остановка этого стремленія, логическая пауза и усталость спекулятивной дѣятельности являются психическими условіями такого, по существу ограниченнаго, представленія.

Указаніе на чисто субъективные мотивы какого-либо понятія бросаетъ извѣстный свѣтъ на вопросъ, но само по себѣ такое указаніе не можетъ быть доказательствомъ правильности или неправильности даннаго понятія. Чтобы, поэтому, подвергнуть научной критикѣ сверхопытную цѣлесообразность, необходимо отыскать реальныя, объективныя причины, подъ вліяніемъ которыхъ возникло такое представленіе.

Эту трудную и серьезную проблему разрѣшилъ еще Спиноза въ своей системѣ, центръ тяжести которой состоитъ въ полномъ разрушеніи сверхопытной цѣлесообразности, отрицаніи Бога и въ обоснованіи механическаго міропониманія. Размѣры статьи не позволяютъ намъ, къ сожалѣнію, входить въ подробное разсмотрѣніе философіи этого великаго и послѣдовательнаго мыслителя. Но то мѣсто изъ «Этики», въ которомъ непосредственно указано на объективныя причины возникновенія сверхопытной цѣлесообразности, мы приведемъ здѣсь цѣликомъ. Спиноза говоритъ: «Такъ какъ въ себѣ и

вокругъ себя они (люди) замѣчали множество средствъ, не мало способствовавшихъ достиженію ихъ пользы, какъ, напримѣръ, глаза для зрѣнія, зубы для жеванія, растенія и животныя для питанія, солнце для свѣта, море для питанія рыбъ и т. д., то они стали въ результатѣ все въ природѣ считать средствомъ, предназначеннымъ для ихъ пользы. Знаніе, что эти средства были ими *найдены*, а не *изобрѣтены*, вызвало вѣру въ существованіе *кого-то другого*, создавшаго эти средства для ихъ пользы. Разъ взглянувши такимъ образомъ на предметы природы, какъ *на средство*, они уже не могли допустить ихъ *самостоятельнаго возникновенія*. Во-вторыхъ, изъ того факта, что они *сами приготовляли* средства (средства къ существованію. *Акс.*), они должны были заключить о существованіи одного или нѣсколькихъ *властителей природы*, одаренныхъ *человѣческой свободой*, которые позаботились обо всемъ для людей и все создали къ ихъ пользѣ. Ничего *не зная фактически о такихъ властителяхъ, они должны были судить о нихъ по своему собственному образу мыслей*. Отсюда утвержденіе, что боги направляютъ все въ пользу людей для того, чтобы имъ люди были обязаны и относились къ нимъ съ высокимъ уваженіемъ. Такимъ путемъ выросъ этотъ предразсудокъ до суевѣрія и пустилъ глубокіе корни въ умахъ. *Это обстоятельство является причиной, которая побудила людей направить всѣ свои усилія для познанія и объясненія конечныхъ цѣлей всѣхъ вещей*. Но въ своемъ стремленіи доказать, что природа не производитъ ничего лишняго (т. е., ничего такого, что не имѣло бы пользы для человѣка), они, какъ мнѣ кажется, не показали ничего другого, кромѣ развѣ того, что природа вмѣстѣ съ богами такъ же сумасбродна, какъ и люди. Посмотримъ, однако, куда должно было привести, въ концѣ концовъ, такое положеніе вещей. Среди множества полезнаго въ природѣ пришлось замѣтить не мало вреднаго: ураганы, землетрясенія, болѣзни и т. д. И эти явленія объясняли они гнѣвомъ боговъ за причиненныя имъ обиды и грѣхи, совершенные во время служенія богамъ. Несмотря на то, что опытъ противорѣчилъ этимъ представленіямъ и доказывалъ многочисленными примѣрами, что бла-

гочестивому точно такъ же, какъ неблагочестивому выпадаетъ на долю то полезное, то вредное, они все таки не отказывались отъ вкоренившагося предразсудка. И это потому, что имъ было легче отнести это необъяснимое явленіе къ другимъ необъяснимымъ съ точки зрѣнія человѣческой пользы явленіямъ и коснѣть, такимъ образомъ, въ своемъ дѣйствительномъ состояніи невѣжества, нежели разрушить все зданіе и построить новое.

Вслѣдствіе всего этого для нихъ стало несомнѣнно, что намѣренія боговъ далеко превышаютъ силы человѣческаго пониманія. Этого было, конечно, достаточно, чтобы истина навѣки осталась чужда человѣческому роду» [1]).

Спиноза, какъ видитъ читатель, даетъ *историко-матеріалистическое* объясненіе возникновенію сверхопытной цѣлесообразности и связанному съ этимъ представленіемъ деизму. Высказанныя въ приведенной нами цитатѣ положенія до такой степени серьезны и важны, что, несмотря на полную ясность, съ которой они выражены самимъ философомъ, мы считаемъ нужнымъ ихъ вкратцѣ сформулировать и еще разъ подчеркнуть. Идея сверхопытной цѣлесообразности или—что одно и то же—идея о существованіи потусторонняго нравственнаго міропорядка возникла, согласно объясненію Спинозы, 1) вслѣдствіе того, что человѣкъ имѣетъ органы, служащіе ему орудіями борьбы за существованіе; 2) вслѣдствіе того, что онъ находитъ готовыя средства въ окружающей внѣшней природѣ; 3) вслѣдствіе того, что онъ самъ способенъ производить средства къ существованію. Такимъ образомъ, данныя природой готовыя средства, съ одной стороны, и способность человѣка приготовлять ихъ—съ другой, послужили основной причиной представленія о существованіи сознательнаго творца, создавшаго предметы природы по заранѣе опредѣленному плану. Но полная и очевидная невозможность объяснить съ этой узкой, антропоцентрической точки зрѣнія всѣ явленія природы послужила далѣе главной причиной представленія о непо-

---

[1]) Die Ethik neu übersetzt von S. Hern, S. 68—69, курсивъ нашъ.

знаваемости цѣлей и намѣреній Провидѣнія. Отсюда, слѣдовательно, сложилась, по мнѣнію Спинозы, идея о потустороннемъ, умопостигаемомъ нравственномъ міропорядкѣ, который не можетъ быть предметомъ знанія, а лишь предметомъ вѣры. Идея о сверхчувственномъ, непознаваемомъ мірѣ сознательныхъ моральныхъ цѣлей, которая составляетъ *сущность* идеализма, возникла и развилась историческимъ путемъ на почвѣ борьбы за существованіе. Объективнымъ же базисомъ этой борьбы являются матеріальныя средства [1]). Такимъ образомъ, представленіе о двухъ различныхъ и противоположныхъ мірахъ не есть результатъ сверхъестественнаго откровенія или, что одно и то же, врожденной идеи, а зародилось и выросло въ этомъ же *одномъ мірѣ*. Врождено же человѣку, по справедливому мнѣнію мыслителя, одно только невѣжество.

«Догматикъ» Спиноза пользовался въ своемъ анализѣ сверхчувственнаго міра несравненно болѣе критическимъ методомъ, чѣмъ основатель критицизма, Кантъ. Первый ищетъ реальную объективную причину, породившую представленіе о сверхопытномъ мірѣ и, найдя ее по эту сторону, въ мірѣ опыта, онъ обнаруживаетъ всю несостоятельность дуалистическаго міросозерцанія и приходитъ къ единству мірозданія. Второй беретъ сверхопытныя идеи (Богъ, свобода и безсмертіе), какъ пустыя формы чистаго разума, которымъ ничто реальное не соотвѣтствуетъ въ опытѣ.

---

[1]) То, что въ приведенной нами цитатѣ изъ „Этики", Спиноза называетъ средствами, соотвѣтствуетъ основному содержанію понятія Маркса объ орудіяхъ производства. Опредѣляя это понятіе, Марксъ говоритъ: „Кромѣ предметовъ, которые служатъ посредникомъ между трудомъ и его объектомъ и поэтому въ той или другой степени суть проводники воздѣйствія, орудіями процесса труда, въ болѣе широкомъ смыслѣ, являются *всѣ матеріальныя условія, вообще необходимыя для того, чтобы процессъ труда могъ совершаться*" (курсивъ нашъ). „Если разсматривать весь процессъ въ его цѣломъ съ точки зрѣнія результата процесса, т. е. продукта, тогда оба орудія труда и объектъ труда, являются средствами производства". „Кажется пародоксальнымъ считать, напр., рыбу, которая еще не поймана, средствомъ производства для рыбной ловли. Но до сихъ поръ еще не изобрѣтено искусство ловить рыбу въ тѣхъ водахъ, гдѣ она не водится". „Капиталъ" стр. 129, I т. русскій переводъ изд. О. Н. Поповой.

Лишенныя *соотвѣтствующаго* реальнаго содержанія въ мірѣ чувственнаго опыта, онѣ, согласно ограниченности компетенціи теоретическаго разума, не могутъ быть теоретически обоснованы, но зато, съ другой стороны, ихъ *принципіальная* противоположность опыту дѣлаетъ такъ же невозможнымъ ихъ научное опроверженіе. Сверхчувственный міръ остается, поэтому, предметомъ вѣры, т. е., того предположенія, что идеямъ чистаго разума соотвѣтствуетъ реальное бытіе по ту сторону нашего опыта. Спиноза опровергаетъ бытіе сверхчувственнаго міра критическимъ путемъ, потому что *отыскиваетъ историческія* причины, подъ вліяніемъ которыхъ онъ возникъ въ нашемъ сознаніи. Кантъ, напротивъ того, приступаетъ къ этой проблемѣ въ полномъ смыслѣ *догматически*, такъ какъ объявляетъ сверхопытныя идеи, хотя и лишенными содержанія, но зато *готовыми и вѣчными* формами чистаго разума, не спрашивая объ ихъ реальномъ *историческомъ* происхожденіи. Система Спинозы не пользовалась въ Германіи почти никакимъ вліяніемъ, когда Кантъ работалъ надъ своей критической философіей. И Кантъ, который, какъ извѣстно, былъ весьма плохо знакомъ съ «до-кантовской» философіей, и совсѣмъ не обратилъ вниманія на монистическую систему Спинозы. Въ противномъ случаѣ послѣдовательно проведенное механическое міропониманіе Спинозы должно было бы заставить Канта считаться съ этимъ монистическимъ міровоззрѣніемъ, когда онъ остановился на дуализмѣ, признавая господство механической причинности въ сферѣ феноменовъ, т. е., въ мірѣ чувственнаго опыта, и господство цѣлесообразности въ сверхопытномъ мірѣ вещей въ себѣ. Но Канту было простительно игнорировать философію Спинозы. Во-первыхъ, отецъ критицизма былъ занятъ сооруженіемъ собственнаго зданія; во-вторыхъ, къ Спинозѣ относились тогда, какъ къ «мертвой собакѣ». Теперь же механическое міропониманіе достигло достаточнаго вліянія и господства для того, чтобы серьезно считаться съ нимъ, когда рѣчь идетъ о возрожденіи дуализма. Правда, г. Булгаковъ коснулся мимоходомъ этого міровоззрѣнія (упоминая, какъ мы уже замѣтили, не о Спинозѣ, а о Гольбахѣ), но коснулся его болѣе искусствен-

но согрѣтымъ вѣрой сердцемъ, чѣмъ не вполнѣ пріятнымъ этому автору «дискурсивнымъ» мышленіемъ: «Механическое міропониманіе, говоритъ онъ, есть одна изъ наиболѣе противорѣчивыхъ и неудовлетворяющихъ метафизическихъ системъ, ибо оставляетъ безъ объясненія рядъ фактовъ нашего сознанія и безъ отвѣта цѣлый рядъ неотвязчивыхъ вопросовъ.

Передъ леденящимъ ужасомъ этого воззрѣнія блѣднѣютъ даже самыя пессимистическія системы» [1]). Почему именно механическое міропониманіе «наиболѣе» противорѣчивое міровоззрѣніе и какихъ фактовъ *сознанія* оно не въ состояніи объяснить, мы не узнаемъ ни изъ статьи г. Булгакова, ни изъ статей всего сборника.

Весь походъ противъ механическаго міропониманія ограничивается единственнымъ общимъ мѣстомъ слѣдующаго содержанія: «Но любопытно,—говоритъ г. Булгаковъ,—что механическая философія оказывается не въ состояніи выдержать до конца послѣдовательное развитіе своихъ принциповъ, а кончаетъ тѣмъ, что тоже старается вмѣстить въ свои рамки телеологію, признать конечное торжество разума надъ неразумной причинностью». «Это бѣгство отъ своихъ собственныхъ философскихъ началъ выражается въ молчаливомъ или открытомъ признаніи того факта, что на извѣстной стадіи мірового развитія эта самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который затѣмъ и начинаетъ устроять міръ, сообразуясь со своими собственными цѣлями. Эта побѣда разума надъ неразумнымъ началомъ совершается не сразу, а постепенно, причемъ коллективный разумъ объединенныхъ въ общество людей побуждаетъ все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своихъ цѣлей; такимъ образомъ, мертвый механизмъ постепенно уступаетъ мѣсто разумной цѣлесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о теоріи прогресса, составляющей необходимую часть всѣхъ ученій современнаго механическаго міропониманія» [2]). Г. Булгаковъ воображаетъ, что онъ ука-

[1]) Ibid., стр. 8.
[2]) Ibid , стр. 8—9.

залъ на двоякое противорѣчіе въ механическомъ міропониманіи. Первое, — общефилософскаго характера, — должно, какъ видно изъ выписки, состоять въ томъ, что, отвергая сверхопытную телеологію, механическое міропониманіе признаетъ на извѣстной ступени развитія появленіе человѣка, одареннаго сознаніемъ, ставящаго разумныя цѣли. Второе,—философски-историческаго характера, — заключается, по мнѣнію г. Булгакова, въ принципіальной противоположности причинно-обусловленнаго историческаго хода развитія и субъективнаго цѣлесообразнаго воздѣйствія на историческій процессъ. Указаніемъ на первое противорѣчіе г. Булгаковъ повторяетъ старый извѣстный вопросъ всѣхъ теологическихъ критиковъ матеріализма, а именно: «какъ вы, молъ, матеріалисты, объясняете возникновеніе сознанія, коль скоро отвергаете разумнаго создателя?» На этотъ вопросъ, который въ то же время является и возраженіемъ, матеріалистическое ученіе всегда отвѣчало, что происхожденія сознанія въ его *метафизическомъ смыслѣ* оно и не берется объяснять, но что неразрѣшимость этого вопроса, въ смыслѣ *послѣднихъ причинъ сущаго*, намъ нисколько не мѣшаетъ познать законы сознанія, его реальное содержаніе, условія его развитія и его связь съ матеріальными процессами, какъ внутренними, такъ и внѣшними [1]). Г. Булгаковъ усматриваетъ далѣе противорѣчивость ма-

[1]) Въ недавно появившейся статьѣ: Zur materialistischen Geshichtsauffasung („Neue Zeit." №№ 39. 42, 43) ея авторъ, товарищъ Максъ Цеттербаумъ, разсуждая о матеріалистическомъ пониманіи исторіи, старается, между прочимъ, доказать, что матеріалистическій взглядъ на исторію ничего общаго не имѣетъ съ матеріалистической философіей, и что его основатели, Марксъ и Энгельсъ, никогда не высказывались на счетъ необходимости такой связи. Не имѣя возможности говорить здѣсь объ этомъ подробно, мы считаемъ тѣмъ не менѣе своимъ долгомъ сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія. Первое Отвѣтъ на вопросъ, существуетъ или не существуетъ связь между матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи и матеріализмомъ вообще зависитъ отъ того, что понимаютъ подъ послѣднимъ. Если матеріализмъ понимать такъ, какъ его изобразилъ тов. Цеттербаумъ, то Марксъ и Энгельсъ ничего общаго не имѣли съ такой метафизикой; если же матеріализмъ понимать такъ, какъ его понимаетъ, напримѣръ, Энгельсъ и какъ его понимаетъ Плехановъ (Beiträge zur Geschichte des Materialismus), то матеріалистическое пониманіе исторіи связано тѣснѣйшимъ образомъ

теріализма въ его «молчаливомъ» или «открытомъ» признаніи того факта, что на извѣстной стадіи мірового развитія эта самая причинность создаетъ человѣческій разумъ, который и начинаетъ «устроять міръ». Противъ этого мы можемъ возразить г. Булгакову, что матеріализмъ признаетъ «открыто» фактъ появленія людей, одаренныхъ сознаніемъ, на томъ простомъ и очевидномъ основаніи, что люди, одаренные сознаніемъ, суть «вещи видимыя» и что ихъ появленіе на извѣстной стадіи мірового развитія объясняется научнымъ опытнымъ путемъ.

Однимъ словомъ, коренное различіе между «послѣдовательнымъ» идеализмомъ и «противорѣчивымъ» матеріалистиче-

---

съ матеріалистическомъ пониманіемъ природы. Тов. Цеттербаумъ согласенъ съ Крауцомъ въ томъ, что Марксъ и Энгельсъ назвали свою философско-историческую теорію матеріалистической не потому, что они находили связь между ней и матеріализмомъ, а потому, что они хотѣли подчеркнуть свое реалистическое направленіе въ противоположность господствовавшей въ то время въ Германіи „необузданной" спекуляціи. Если это такъ, если бы связь съ спекуляціей казалась Марксу и Энгельсу столь опасной, то отчего же они не убоялись констатировать свое происхожденіе отъ Гегеля и всей германской классической философіи? На это обстоятельство ссылается тотъ же тов. Цеттербаумъ, когда хочетъ доказать, что матеріалистическое пониманіе исторіи происходитъ цѣликомъ отъ идеалистической философіи. Но намъ нѣтъ надобности прибѣгать къ гипотетической и болѣе, чѣмъ рискованной, аргументаціи. Мы лучше откроемъ „Anti-Dühring", сочиненіе, на которое тов. Цеттербаумъ ссылается, какъ на такое, въ которомъ по этому вопросу ничего не сказано, и посмотримъ, что тамъ написано. Давая общую характеристику общему матеріалистическому пониманію исторіи, Энгельсъ заключаетъ: „Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung vertrieben, eine materialistische Geschichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, *um das Bewustsein der Menschen aus ihrem Sein, stat, vie bis her, ihr Sein aus ihrem Bewustsein zu erklären*". S. 11, II. Auflage. Кажется, яснѣе сознавать и яснѣе выразить связь между матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи и общимъ матеріализмомъ рѣшительно невозможно. И тотъ, кто знаетъ, что сущность матеріализма состоитъ въ томъ, что мышленіе обусловливается бытіемъ, не нуждается въ комментаріи этого мѣста.

Еще одно замѣчаніе. Усмотрѣвъ въ историко-экономическихъ категоріяхъ Маркса чисто внѣшнее сходство съ теоретико-познавательными вѣчными апріорными формами Канта, тов. Цеттербаумъ приходитъ къ такому странному заключенію: Diese Theorie (матеріалистическое пони-

скимъ ученіемъ сводится опять таки къ тому, что матеріализмъ, беря за точку отправленія опытъ, объясняетъ дѣйствительный міръ присущей *ему* внутренней закономѣрностью, что и означаетъ механическую причинность, между тѣмъ, какъ идеализмъ, не желающій стать на эту точку зрѣнія, неизбѣжно приходитъ къ сверхъестественнымъ силамъ, т. е., къ сверхопытной цѣлесообразности, которую на зло идеализму правильно выражаетъ теологія, хотя бы въ той формулировкѣ ап. Павла, на которую ссылается г. Булгаковъ: «Вѣра есть способъ знанія безъ доказательствъ, уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ».

маніе исторіи. *Акс.*), die in den Händen von Marx zum Schlüssel bedeutsamer Erknenntniss wurde, gehört der deutschen Philosophie an. *Kant erscheint als ihr eigentlicher Schöpfer* (курсивъ нашъ). Nach Kant formt der Mensch das Waltbild, indem er die Raum und Zeitanschanung, sowie die Verstandeskategorien in einer bestimmter Weise auf den äussern Empfindungsstoff in Anwendung bringt. In der äusseren Welt tritt uns dann ein bedeutender Theil unseres eigenes Wesens als entäussert entgegen... „Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur" (Neue Zeit, № 39, S. 405). Насколько кантовскій апріоризмъ послужилъ основаніемъ для творцовъ матеріалистическаго пониманія исторіи, можно заключить изъ того мѣста „Anti-Dühring'a", гдѣ Энгельсъ, непосредственно критикуя апріоризмъ, противопоставляетъ ему свое міровоззрѣніе. Энгельсъ говоритъ: „Die logischen Schemat können sich nur auf *Denkformen* beziehen, hier aber handelt sich nur um die *Forderung des Seins der Aussenwelt und diese Formen kann das Denken niemals aus sich selbst, sondern eben nur aus der Aussenwelt schöpfen und ableiten.* Damit aber kehrt sich das ganze Vehältniss um: die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Uhtersuchung, sondern ihre Ergebniss; sie werden nicht auf *Natur und Menschengeschichte angewandt,* sondern aus ihnen abstrahirt, nicht die Natur und das Reich der Menschen richten sich nach den Prinzipien, sondern die Prinzipien sind insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte stimmen. Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf und *konstruirt die wirkliche Welt aus dem Gedanken*". („Anti-Dühring", S. 19). Думаемъ, что вполнѣ ясно, до какой степени высказанные здѣсь взгляды противоположны принципу: „Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur". Какъ видно изъ сдѣланной нами выписки, Энгельсу было хорошо извѣстно, что апріоризмъ окончательно исключаетъ бытіе внѣшняго міра. Положеніе, которое, повидимому, совершенно чуждо тов. Цеттербауму.

Что касается другого будто бы противорѣчія между исторической причинностью и цѣлесообразностью или, что одно и то же, между исторической необходимостью и свободой, то это возраженіе было у насъ впервые выдвинуто русскими субъективными соціологами въ ихъ походѣ противъ матеріалистическаго пониманія исторіи. Но на всѣ доводы субъективистовъ послѣдовалъ, какъ извѣстно, серьезный и обстоятельный отвѣтъ со стороны Бельтова.

Если же аргументація Бельтова не удовлетворила г. Булгакова, то онъ долженъ былъ обнаружить причину такого неудовлетворенія, т. е., подвергнуть критикѣ положенія этого автора, а не повторять избитыя возраженія русскихъ субъективистовъ въ ихъ старой изношенной формѣ.

Намъ нѣтъ, слѣдовательно, никакой надобности останавливаться на этомъ вопросѣ, а того, кого, быть можетъ, смутитъ возраженіе г. Булгакова, мы отсылаемъ къ книгѣ Бельтова [1]).

Все недовольство г. Булгакова механическимъ міропониманіемъ сводится въ послѣднемъ счетѣ къ тому, что это воззрѣніе лишено критерія прогресса, такъ какъ съ точки зрѣнія механической причинности одинъ рядъ явленій ничѣмъ не отличается отъ другого. Слѣдовательно, предпочтеніе, которое дается нами одному ряду явленій передъ другимъ, не можетъ имѣть другого источника, кромѣ божескаго откровенія. Это странное и поистинѣ нелѣпое разсужденіе повторяется въ настоящее время многими идеалистами, отчего оно, конечно, ничуть не теряетъ въ своей нелѣпости.

Патологическій процессъ организма, напр., происходитъ съ точки зрѣнія причинности также закономѣрно, т. е., необходимо, какъ необходимо совершаются его физіологическія функціи.

Спрашивается теперь, на какомъ основаніи мы предпочитаемъ нормальное состояніе организма патологическому, иными словами, гдѣ критерій совершаемой нами оцѣнки этихъ

---

[1]) См. также предисловіе Плеханова къ третьему русскому изданію „Развитіе научнаго соціализма“ Ф. Энгельса.

двухъ одинаковыхъ, съ точки зрѣнія причинности, состояній? Г. Булгаковъ полагаетъ, что эта оцѣнка не можетъ имѣть другого источника, кромѣ божескаго откровенія, а мы, матеріалисты, думаемъ, что здоровое состояніе организма лучше и *считается нами* цѣлесообразнѣе по той простой тривіальной причинѣ, что *оно составляетъ основу нашего самосохраненія*. То же самое объясненіе примѣнимо цѣликомъ и къ историческому процессу. Все то, что способствуетъ самосохраненію, какъ индивидуума, такъ и общества, мы считаемъ прогрессивнымъ теченіемъ, все то, что задерживаетъ и служитъ препятствіемъ къ такому самосохраненію—регрессивнымъ теченіемъ, несмотря на то, что и то и другое происходитъ по необходимымъ законамъ съ точки зрѣнія причинности.

Далѣе, въ своемъ неудержимомъ стремленіи противопоставить необходимость признанія Бога механическому міропониманію, г. Булгаковъ строитъ, какъ мы это видѣли, очень многое на психической потребности въ религіи. Эта потребность возводится этимъ авторомъ, какъ и многими современными декадентами, на степень главнаго, отличительнаго качества человѣка и даже сверхчеловѣка.

Объ этомъ высокомъ качествѣ философъ-идеалистъ, къ которому г. Булгаковъ питаетъ большое пристрастіе, такъ разсуждалъ: Если бы основное качество человѣка состояло въ *чувствѣ*, *то человѣкъ ничѣмъ не отличался бы отъ животнаго*, такъ какъ особенность животнаго именно въ томъ и заключается, что его *сущностью является чувство*, согласно которому оно живетъ. Если бы религія человѣка основывалась только на чувствѣ, которое, какъ таковое, можетъ быть *чувствомъ зависимости*, то собака была бы лучшимъ христіаниномъ, такъ какъ она наиболѣе способна къ этому чувству и живетъ преимущественно имъ. Также и чувство искупленія присуще собакѣ, когда ея голодъ утоляется костью [1]). Чрезвычайно интересенъ также тотъ глубокомысленный аргументъ г. Булгакова въ пользу метафизики и религіи, что даже тѣ философскія системы, которыя оспариваютъ

---

[1]) Hegels Säm, Werke Bd. XVII. S. 295.

эти дисциплины, уже самимъ фактомъ своего отрицательнаго къ нимъ отношенія, признаютъ ихъ законность. Отсюда слѣдуетъ, что атеистъ, относящійся, напримѣръ, отрицательно къ бытію Бога, признаетъ это бытіе въ своемъ отрицаніи.

Этотъ доводъ весьма опасенъ и, главнымъ образомъ, тѣмъ, что огромное число читателей, не имѣющихъ ни малѣйшаго представленія ни объ одной философской проблемѣ, придетъ въ восторгъ отъ философскаго глубокомыслія г. Булгакова на томъ естественномъ основаніи, что они сами точь въ точь такъ думали.

Изъ этой мысли г. Булгакова можно, напримѣръ, заключить, что Дарвинъ признавалъ сотвореніе человѣка Богомъ, когда доказывалъ происхожденіе человѣка путемъ естественнаго и полового подбора. Дарвинъ, оспаривавшій сотвореніе человѣка, признавалъ не сотвореніе, а существованіе такого ложнаго понятія. Точно также философская система или атеистъ, отрицающіе бытіе Бога, признаютъ не это бытіе, а существованіе заблужденія на счетъ бытія Бога.

На этомъ мы закончимъ критику такъ называемыхъ философскихъ предпосылокъ «*Проблемъ идеализма*», которыя нашли себѣ наиболѣе рельефное выраженіе въ общефилософской статьѣ г. Булгакова, и въ заключеніе этой главы скажемъ нѣсколько словъ по поводу тѣхъ возраженій этого же «идеалиста», которыя направлены противъ соціальной науки.

Въ соціальной области невозможны никакія предсказанія вслѣдствіе отсутствія повторяемости явленій. Это свойство исторической и соціальной дисциплины отличаетъ ихъ, по мнѣнію г. Булгакова, отъ естествознанія, гдѣ законы выводятся на основаніи повторяемости явленій природы.

Этотъ шаблонный и весьма поверхностный аргументъ г. Булгаковъ заимствовалъ у г. Карѣева и почувствовалъ къ нему особое уваженіе подъ вліяніемъ Рикерта.

Противъ этого, чисто внѣшняго, довода существуетъ множество возраженій, которыя сдѣланы представителями различныхъ направленій въ соціологіи и философіи исторіи. Но мы приведемъ возраженіе Вундта, такъ какъ оно вполнѣ отвѣчаетъ на вопросъ, поставленный г. Булгаковымъ. «Этотъ

формальный признакъ (повторяемость явленій въ области природы и неповторяемость ихъ въ области исторіи. *Акс.*) невѣренъ съ двоякой точки зрѣнія. Во-первыхъ, совершенно невѣрно, что единичныя явленія (das Singuláre) не играютъ роли въ естественныхъ наукахъ. Напримѣръ, почти *вся геологія состоитъ изъ единичныхъ фактовъ;* тѣмъ не менѣе, никто не станетъ утверждать, что изслѣдованіе ледяного періода, потому только, что онъ, по всей вѣроятности, существовалъ только разъ, не относится къ естественной наукѣ, а долженъ быть отданъ историку для мечтательнаго созерцанія. Во-вторыхъ, совершенно невѣрно также и то, что въ исторіи явленія не повторяются. Начиная съ Полибія, историки, поскольку они не были хроникерами, рѣдко упускали случай, чтобы не указать на одновременныя событія и анологичные ряды явленій, которые имѣли мѣсто въ различное время и которымъ присуща одинаковая внутренняя связь. Такими историческими параллелями историки пользовались для извѣстныхъ выводовъ»[1]).

Здѣсь убѣдительно показано, что въ методологическомъ отношеніи нѣтъ *принципіальной* разницы между естественными и общественными науками. Историческій и соціологическій опыты можно установить съ помощью сравненія между собою соотвѣтственныхъ періодовъ различныхъ государствъ (напримѣръ, феодализмъ въ Англіи и во Франціи, англійская и французская революціи); и можно такъ же сопоставить и разсматривать между собою различные періоды и событія одного и того же общественнаго организма (переходъ отъ феодализма къ капиталистическому способу производства, великую революцію 1789 и революцію 1848 г. во Франціи), открывая въ нихъ взаимную причинную связь и затѣмъ сопоставляя ихъ и сравнивая съ такимъ же причинно-обусловленнымъ рядомъ событій въ другихъ странахъ.

Не выдерживаетъ также ни малѣйшей критики укоренившійся, переходящій изъ книжки въ книжку—и повторяемый г. Булгаковымъ—предразсудокъ, будто изученіе природы отличается отъ изученія исторіи и соціологіи *«гносеологически»*, вслѣдствіе различнаго субъективнаго отношенія къ

[1]) Einleitung in die Philosophie, S. 68,2. Auflage.

этимъ различнымъ областямъ. Этотъ предразсудокъ выросъ и укрѣпился на почвѣ кантовскаго дуализма, который въ своемъ практическомъ приложеніи принялъ именно этотъ видъ. Насъ бы завело слишкомъ далеко, если бы мы стали подробно разбирать вопросъ объ отношеніи критицизма къ естественнымъ и общественнымъ наукамъ. Заняться такимъ анализомъ значило бы раскрыть и обнаружить всю противорѣчивость критической философіи, что было бы прежде всего неумѣстно по отношенію къ гг. идеалистамъ, которые ограничиваются и довольствуются нѣсколькими шаблонными, категорическими и поверхностными замѣчаніями по поводу этого вопроса. Оставляя, поэтому, критическую философію въ сторонѣ, мы замѣтимъ лишь мимоходомъ, что именно съ *гносеологической* точки зрѣнія нѣтъ большей нелѣпости, какъ устанавливать различіе между одной и другой областью познанія. Гносеологія, т. е. основныя философскія предпосылки познанія именно потому считаются основными предпосылками, что онѣ составляютъ общій фундаментъ познанія вообще безъ различія областей. Вопросъ о субъективизмѣ и объективизмѣ въ *гносеологическомъ смыслѣ* можетъ быть поставленъ только такъ: принадлежитъ ли закономѣрность къ субъективнымъ формамъ познающаго субъекта, или же она присуща внѣшнему, объективному міру? Каково бы ни было рѣшеніе этого вопроса, оно не можетъ дѣлать различія между отдѣльными дисциплинами познанія. Если закономѣрность присуща исключительно познающему субъекту, тогда законы природы представляютъ собою не что иное, какъ объективацію этихъ же субъективныхъ формъ. Если же, наоборотъ, закономѣрность лежитъ въ объективномъ мірѣ, то историческіе и соціологическіе законы должны, съ *гносеологической точки зрѣнія*, имѣть объективный источникъ. Ясно, слѣдовательно, что съ гносеологической точки зрѣнія не можетъ быть различія между естественными и общественными науками. Оставляя же гносеологію въ сторонѣ, вопросъ о степени вліянія субъективныхъ элементовъ въ той или другой отрасли науки есть вопросъ практическій, имѣющій чисто историческій характеръ. Всякій вновь открытый законъ, всякая добытая истина, без-

различно изъ какой области, утверждались и пріобрѣтали всеобщее признаніе путемъ серьезной и упорной борьбы, проходя, если можно такъ выразиться, черезъ чистилище субъективныхъ отношеній и наслоеній, которыя составляли тѣмъ болѣе серьезное препятствіе, чѣмъ серьезнѣе и плодотворнѣе былъ данный законъ или данная истина.

Утверждать, что естественныя науки составляютъ въ этомъ смыслѣ исключеніе, значитъ, либо нарочно закрывать глаза на общеизвѣстные факты, либо ихъ не знать. Что касается индивидуально субъективныхъ чертъ и склонностей изслѣдователя, то естествоиспытатели, которые, какъ извѣстно, не падаютъ съ неба, а ростутъ и развиваются на землѣ, въ опредѣленной исторической обстановкѣ, могутъ точно такъ же, какъ и соціологи, приступить къ изученію природы съ огромнымъ запасомъ предразсудковъ и разнаго рода суевѣрія.

Еще Бэконъ дѣлалъ указанія на тѣ индивидуально-субъективныя свойства и склонности изслѣдователя, которыя могутъ являться серьезнымъ препятствіемъ на пути къ истинному, объективному познанію природы. Анализируя и подчеркивая эти субъективныя категоріи, требуя отъ естествоиспытателя, чтобы онъ отъ нихъ освободился, Бэконъ показываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какимъ образомъ познаніе природы, постепенно освобождаясь отъ субъективныхъ, препятствующихъ элементовъ, достигаетъ своей настоящей, объективной сущности.

Все больше и больше укрѣпляющееся въ буржуазной идеологіи суевѣріе, что въ естествознаніи объективное изслѣдованіе и предсказанія возможны, а въ соціологіи невозможны, имѣетъ своимъ *внѣшнимъ* поводомъ тотъ фактъ, что естествознаніе въ настоящее время обладаетъ многими общепризнанными законами, между тѣмъ, какъ законы и выводы общественныхъ наукъ составляютъ предметъ страшныхъ и ожесточенныхъ споровъ. Но это различіе не принципіальнаго, а исключительно историческаго характера. Нѣтъ почти ни одного изъ извѣстныхъ намъ законовъ природы, нѣтъ почти ни одной значительной истины, которые бы не подвергались въ

свое время такимъ же ожесточеннымъ нападкамъ, какимъ подвергается въ наше время ученіе Маркса о стоимости, о борьбѣ классовъ и всѣ выводы научнаго соціализма. Возможность свободнаго безпрепятственнаго развитія естествознанія въ наше время обусловливается тѣмъ, что познаніе природы и побѣда надъ ней необходимы и выгодны буржуазнымъ классамъ, между тѣмъ, какъ объективное, серьезное и безпристрастное выясненіе общественныхъ отношеній становится все болѣе и болѣе угрожающимъ для современнаго общественнаго строя. И точно такой же острый критическій моментъ переживало естествознаніе, когда оно являлось могучимъ орудіемъ противъ общественнаго порядка среднихъ вѣковъ.

Выражавшая классовые интересы духовенства, одушевленная спиритуалистической философіей, инквизиція (матеріалисты никогда не создавали подобнаго «этическаго» учрежденія) сожгла Джіордано Бруно на кострѣ за его проповѣдь и завершеніе системы Коперника. Современные идеологи привиллегированныхъ классовъ, признающіе движеніе земли, вооружились той же спиритуалистической философіей, чтобы съ ея помощью задержать историческое движеніе человѣчества впередъ.

Своимъ страстнымъ нападеніемъ на ученіе объ объективныхъ законахъ историческаго процесса они даютъ только лишнее доказательство того, что объективный ходъ вещей не на ихъ сторонѣ.

VII.

Авторы «*Проблемъ идеализма*» сдѣлали вполнѣ правильные, логическіе выводы изъ основныхъ положеній философскаго идеализма, когда пришли въ конечномъ результатѣ къ крайнему эгоизму.

Если бы противникъ идеалистической философіи ясно показалъ, какъ изъ этого міросозерцанія вытекаетъ полное и рѣшительное отрицаніе альтруизма, онъ бы смѣло могъ считать свою задачу критики идеалистической этики законченной и блестяще выполненной.

Стоило, напримѣръ, Лейбницу, Канту, Фихте доказать, что въ ихъ міровоззрѣніи кроется возможность отрицанія

любви къ ближнему, жертвы въ пользу общества, что ихъ сверхопытная этика строго осуждаетъ всѣхъ героевъ и мучениковъ, погибшихъ за *земное* благо человѣчества, что Іисусъ совершилъ высочайшее нравственное преступленіе противъ своего духа, когда поставилъ проповѣдь альтруизма выше своего индивидуума, стоило, говоримъ мы, доказать великимъ благороднымъ мыслителямъ-универсалистамъ, что ихъ этика приводитъ къ крайнему, бездушному эгоизму, «повелѣвающему» жить во всю, «хотя бы своимъ зломъ, если не добромъ», чтобы они пришли въ величайшій ужасъ отъ своихъ ученій и собственноручно сожгли тѣ свои произведенія, изъ которыхъ можно вывести такое человѣконенавистничество. Великіе идеалисты по причинамъ, которыя здѣсь анализировать не мѣсто, не могли въ свое время видѣть всѣ выводы, вытекающіе изъ ихъ системъ и стоящіе въ противорѣчіи съ ихъ субъективными намѣреніями. И именно потому, что ни они сами, ни ихъ современники не понимали этого,—идеалистическія системы оказывали вліяніе на свою эпоху не своими отрицательными, а своими положительными, не реакціонными, а революціонными сторонами.

Иначе обстоитъ дѣло съ нашими нео-идеалистами. Какъ сильно запоздавшіе эпигоны, они очень глубоко почувствовали и, какъ это можно заключить изъ «*Проблемъ идеализма*», даже и поняли реакціонные элементы идеализма. И, понявъ ихъ, эпигоны не только не испугались, а, напротивъ того, стали ихъ проповѣдывать съ тѣмъ откровеннымъ цинизмомъ, который свойственъ одному только вырожденію. Но своею откровенностью они намъ облегчили работу.

Доводя свою, съ позволенія сказать, этику до безусловнаго, рѣшительнаго отрицанія альтруизма, эпигоны сами опровергли себя самымъ блестящимъ и самымъ убѣдительнымъ образомъ. Спорить, поэтому, съ ними объ этикѣ по существу не оказывается ни возможности, ни надобности.

Для того, чтобы оспаривать ту или другую теорію, необходима хоть нѣкоторая солидарность въ тѣхъ общихъ, не подлежащихъ болѣе сомнѣнію, опредѣленіяхъ, которыя выра-

ботаны и твердо установлены всей духовной исторической дѣятельностью человѣчества.

Всякій послѣдователь современнаго научнаго соціализма совершенно согласится съ великими идеалистами въ томъ, что нравственность состоитъ въ альтруизмѣ, въ способности индивидуума жить широкими интересами всего человѣчества и т. д.

Раздѣляя съ идеализмомъ эту общую формальную почву, теорія научнаго соціализма можетъ подвергнуть критикѣ идеалистическія основы этики великихъ идеалистовъ, доказывая, что эти основы приводятъ къ результатамъ, противоположнымъ тѣмъ идеаламъ, которые намѣчались самими идеалистами, и что тѣ идеалы, являясь не результатомъ божескаго откровенія, а продуктомъ общественнаго развитія, могутъ быть осуществлены не на почвѣ идеализма, а тѣмъ путемъ, который указанъ матеріалистическимъ пониманіемъ исторіи. Однимъ словомъ, споръ между матеріалистическимъ пониманіемъ этики и идеалистическимъ пониманіемъ возможенъ потому, что оба направленія согласны, по крайней мѣрѣ, въ томъ общемъ формальномъ опредѣленіи, что этика состоитъ въ альтруизмѣ.

Эпигоны же «переоцѣнили» всѣ цѣнности или, выражаясь яснѣе, перепутали всѣ понятія. Съ ихъ точки зрѣнія альтруизмъ оказался, какъ мы видѣли, самымъ безнравственнымъ проявленіемъ человѣческаго духа, а крайній эгоизмъ высшей формой этически идеальной личности. Рѣшивъ, такимъ образомъ, этическую проблему, эпигоны набросились со всей силой нервности и страха на соціализмъ, какъ на воззрѣніе, которое преслѣдуетъ альтруистическія цѣли. Отъ такого упрека «критиковъ» намъ не только не приходится защищаться, но, напротивъ, мы вполнѣ признаемъ его справедливость.

Научный соціализмъ, дѣйствительно, призванъ на *почвѣ матеріальной исторической необходимости, путемъ классовой борьбы пролетаріата, реализовать существовавшіе до сихъ поръ въ абстракціи альтруистическіе идеалы.*

Не имѣя, такимъ образомъ, надобности критиковать «этику» эпигоновъ, мы, тѣмъ не менѣе, считаемъ нелишнимъ обнаружить ту поразительную, нелѣпую путаницу, которая

лежитъ въ основѣ всѣхъ ихъ разсужденій. Какъ намъ извѣстно, исходной точкой всѣхъ «этическихъ» построеній нашихъ моралистовъ является то гносеологическое положеніе, что нравственное долженствованіе состоитъ въ противорѣчіи съ дѣйствительнымъ бытіемъ или, выражаясь языкомъ г. Бердяева, «этика начинается противоположеніемъ сущаго и должнаго». Такъ, или приблизительно такъ, ставили вопросъ и великіе идеалисты. Но когда великіе идеалисты исходили изъ этого дуализма, то они имѣли въ виду, что сущность этики заключается въ альтруизмѣ.

Наблюдая, какъ фактически во всей исторіи человѣчества проявлялись альтруистическія дѣйствія, полагая, съ другой стороны, что человѣкъ, какъ существо, стремящееся къ самосохраненію, эгоистъ отъ природы, великіе идеалисты задавались вопросомъ о происхожденіи альтруистическихъ элементовъ, которые, на первый взглядъ, находятся въ полномъ противорѣчіи съ инстинктомъ самосохраненія.

Чуждые точки зрѣнія *общественнаго* развитія, не будучи, слѣдовательно, въ состояніи объяснить альтруизмъ путемъ исторической общественной эволюціи, великіе идеалисты переносили источникъ альтруизма по ту сторону дѣйствительнаго міра.

Такимъ образомъ, ясно, что предполагаемое противорѣчіе между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ имѣло своимъ исходнымъ пунктомъ *противоположность между альтруизмомъ и эгоизмомъ*. Великіе идеалисты, метафизики, приходили, слѣдовательно, къ дуализму этики и дѣйствительности *только потому, что они брали за основу этики альтруизмъ.*

И мы теперь спрашиваемъ у эпигоновъ, гдѣ же противоположность между нравственнымъ долженствованіемъ и дѣйствительнымъ бытіемъ, коль скоро эгоизмъ оказался единственной и настоящей формой нравственности? Очевидно для всякаго, что съ устраненіемъ альтруизма, такого противорѣчія вовсе не оказывается, а потому очевидно также и то, что выводъ, къ которому пришли эпигоны, совершенно уничтожаетъ ихъ основную гносеологическую предпосылку о противоположности нравственнаго долженствованія и дѣйствительнаго бытія.

Необычайно забавно выглядитъ, поэтому, эпиграфъ къ статьѣ г. Бердяева, заимствованный у Канта. Г. Бердяевъ торжественно пишетъ на первой страницѣ своего этическаго трактата знаменитыя слова кенигсбергскаго метафизика:

«Zwei Dinge erföllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfürcht, je üfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschaftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir».

Кантъ выражаетъ свое удивленіе и преклоненіе передъ своимъ внутреннимъ *нравственнымъ закономъ*, потому что разсматриваетъ его, какъ принципіальную противоположность человѣческому *эгоизму*, основанному, по опредѣленію философа, *на произволѣ*.

Чему же удивляется и передъ чѣмъ преклоняется г. Бердяевъ, считающій нравственнымъ закономъ жизни «діонисовское начало», т. е., безпредѣльный эгоизмъ, повелѣвающій «жить во всю, хотя бы зломъ, если не добромъ?»

Въ такое комическое положеніе попалъ г. Бердяевъ, благодаря слѣдующему обстоятельству. Какъ мы видѣли, онъ знаетъ очень хорошо, что категорическій императивъ, являясь абсолютной противоположностью къ дѣйствительному міру, не имѣетъ и не можетъ имѣть въ немъ никакого значенія, и потому ни къ чему конкретному не обязываетъ. Изъ этого положенія онъ дѣлаетъ тотъ чрезвычайно пріятный и для филистера всегда утѣшительный выводъ, что настоящая этика и истинные идеалы не реализуются на землѣ. Такое ясное пониманіе категорическаго императива означаетъ, въ сущности, не что иное, какъ полное и окончательное опроверженіе его.

Гегель, напр., считалъ себя рѣзкимъ противникомъ Канта только на томъ единственномъ основаніи, что тотъ ничего общаго не имѣетъ съ дѣйствительностью. Пустой, формальный, не заключающій въ себѣ никакого эмпирическаго правила нравственный законъ превращается, по глубокомысленному мнѣнію великаго діалектика, въ собственную противоположность, т. е., въ безнравственность.

Но г. Бердяевъ расходится съ Гегелемъ, какъ разъ потому, что ему, какъ и прочимъ его коллегамъ по идеальной

части, весьма понравился категорическій императивъ въ его опровергнутомъ видѣ. И не напрасно: — ибо категорическій императивъ оказалъ эпигонамъ огромную услугу въ дѣлѣ нападенія на научный соціализмъ.

Вспомнимъ теперь ходъ аргументаціи нашихъ «этиковъ», и намъ станетъ вполнѣ ясна та роль, которую играетъ нравственный законъ въ «*Проблемахъ идеализма*».

Категорическій императивъ, осуждающій стремленіе къ земнымъ благамъ, какъ не этическое стремленіе, направляется нашими «идеалистами» прежде всего противъ научнаго соціализма, какъ противъ историческаго движенія, исходящаго изъ матеріальныхъ интересовъ пролетаріата и стремящагося къ болѣе счастливой жизни всего человѣчества на землѣ. Соціализмъ осуждается съ помощью категорическаго императива, слѣдовательно, на томъ основаніи, что онъ основывается не на аскетизмѣ, а на эвдемонизмѣ.

Но соціалистическій эвдемонизмъ, требующій *земныхъ благъ для всѣхъ*, отличается по совершенно справедливому мнѣнію нашихъ моралистовъ, альтруистическимъ характеромъ. Какъ поборники чистой этики, «идеалисты» смѣлы и послѣдовательны; они обрушиваются со всей силой своего святого гнѣва на альтруизмъ, какъ на ученіе, которое исходитъ все изъ того же безнравственнаго эвдемонизма.

Но въ процессѣ критики альтруистической теоріи нравственности «идеалисты» становятся на индивидуалистическую почву, противопоставляя альтруизму свой крайній индивидуализмъ. Прійдя къ крайне индивидуалистическимъ выводамъ, наши послѣдователи кантовскаго ригоризма быстро выбрасываютъ болѣе для нихъ негодный аскетическій моментъ, т. е., всю сущность категорическаго императива, и приходятъ, такимъ образомъ, въ окончательномъ результатѣ къ *индивидуалистическому эвдемонизму*, признающему «діонисовское начало жизни».

Очевидно, такимъ образомъ, что «идеалисты» пришли какъ разъ къ тому самому эвдемонизму, который послужилъ для нихъ исходнымъ пунктомъ нападенія на научный соціализмъ и на его этическую сторону, альтруизмъ.

Но въ этомъ круговоротѣ наши «идеалисты» выиграли очень многое. Именно то, что отбросивъ по дорогѣ альтруизмъ, они пришли къ тому пріятному заключенію, что эвдемонизмъ есть самое нравственное начало жизни, если земное благо предназначено *не для всѣхъ.*

Окончательные, общіе этическіе выводы изъ «*Проблемъ идеализма*» сводятся, поэтому, къ слѣдующимъ двумъ положеніямъ:

Эвдемонизмъ есть *безнравственное* ученіе и строго осуждается категорическимъ императивомъ, поскольку онъ служитъ исходнымъ пунктомъ соціально-революціоннаго движенія всемірнаго пролетаріата, требующаго земного блага для всѣхъ.

Эвдемонизмъ есть *высоконравственное* ученіе и согласуется съ категорическимъ императивомъ поскольку къ земному наслажденію стремятся не пролетаріи, а имущіе, отстаивающіе земное благо *только для себя.*

Короче, земное благо нравственно, когда имъ пользуются привиллегированные, праздные классы; оно безнравственно, когда къ нему стремятся неимущія трудящіяся массы.

Только теперь становится понятнымъ этическое требованіе г. Бердяева *во имя свободы личности ограничить народный суверенитетъ.*

Читатель, несомнѣнно, обратитъ вниманіе на такое грубое, откровенное противорѣчіе, какъ требованіе свободы личности и ограниченіе свободы народа. Но это противорѣчіе устраняется весьма благополучно съ помощью того этическаго вывода, что подъ личностью слѣдуетъ понимать члена общества, который имѣетъ право быть эвдемонистомъ и которому нравственный законъ повелѣваетъ «жить во всю». А такое широкое, нравственное право дано, какъ мы знаемъ, только имущимъ. Слѣдовательно, личность, требующая для своей свободы ограниченія свободы народа, есть имущій, т. е., буржуа; божественный элементъ личности, не терпящій никакихъ ограниченій—кошелекъ буржуа, а абсолютная свобода этой личности есть свобода того-же буржуа «дубить шкуру» рабочаго.

Вотъ какъ обработали наши новые идеалисты старый сюжетъ.

Изданія книгоиздательства „Буревѣстникъ“:

Экономическое ученіе Карла Маркса въ общедоступномъ изложе **К. Каутскаго. Полный** переводъ. 2-е изд. Ц. 30 к.

Карлъ Каутскій. Пролетаріатъ и общественный строй. Коммента къ положеніямъ, принятымъ на Эрфуртскомъ съѣздѣ 1891 г. Ц. 60 к.

К. Марксъ и Ф. Энгельсъ. О коммунизмѣ. Переводъ и примѣча **Г. Плеханова.**

К. Марксъ. Гражданская война во Франціи (1870—1871). Съ п дисловіемъ **Ф. Энгельса.** Ц. 15 к.

Ф. Лассаль. О сущности конституціи. Съ предислов. **Эд. Бернштей** 2-е изд. Ц. 6 к.

Ф. Лассаль. О программѣ работниковъ. Ц. 10 к.

А. Бебель. Положеніе женщины въ настоящемъ и будущемъ. 3-е из Ц. 8 к.

А. Бебель. О Бернштейнѣ. 2-е изд. Ц. [illegible]5 к.

Вильгельмъ Либкнехтъ. Воспоминанія о Марксѣ. Съ портретомъ, ф симиле и снимкомъ съ могилы Маркса. Ц. 20 к.

Куртъ Эйснеръ. В. Либкнехтъ. его жизнь и дѣятельность. Съ порт томъ Либкнехта. Ц. 15 к.

Съ требованіями адресоваться:

Одесса, книгоиздательство „Буревѣстникъ“.

Отдѣленіе склада: книжный магазинъ **„Образованіе“**, Одесса, Р шельевская, 12.

Отдѣленіе склада для С.-Петербурга: книжный магазинъ **„Право** Загородный пер., 2.

Отдѣленіе склада для Москвы: книжный магазинъ **„Трудъ“** Тверская

На мелкіе заказы просятъ прилагать марки, присчитывая на ка дый рубль заказа 25 коп. на пересылку. Выписывающіе изъ скл на три рубля и больше за пересылку не платятъ. Наложенны платежемъ не высылается.

GAYLAMOUNT
PAMPHLET BINDER
Manufactured by
GAYLORD BROS. Inc.
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6233
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

DEC 30 1989
JUN 24 2006